

IMAGENES DE UNA IGLESIA EN MISION

Hacia una eclesiología transformadora



JUAN DRIVER

IMAGENES DE UNA IGLESIA EN MISION

Hacia una eclesiología transformadora

JUAN DRIVER





IMÁGENES DE UNA IGLESIA EN MISIÓN:
HACIA UNA ECLESIOLOGÍA TRANSFORMADORA

Juan Driver, autor
Colección: Comunidad en Compromiso

Primera Edición

Este libro fue escrito originalmente en español. El autor luego tradujo y adaptó el texto para una publicación en inglés. La versión en inglés fue publicada en 1997 con el título *Images of the Church in Mission* por Herald Press (Scottdale, Pensilvania).

A menos que se indique lo contrario, las citas de la Biblia han sido tomadas de la versión Reina Valera, Revisión de1960. Las abreviaturas para las otras versiones utilizadas son: BJ - Biblia de Jerusalén y NBE - Nueva Biblia Española.

Imágenes de una iglesia en misión: Hacia una eclesiología transformadora
Juan Driver

1. Misiones - Enseñanza bíblica. 2. Eclesiología (Iglesia) - Enseñanza bíblica. 3. Iglesia de creyentes - doctrinas.
I. Título. II. Colección.

BV2073 1998 262.7

EDICIONES CLARA-SEMILLA

CLARA
Apartado Aéreo 57-527
Santafé de Bogotá 2,
Colombia

SEMILLA
Apartado Postal 371-I
Montserrat, Zona 7
Cd. Guatemala 01907
Guatemala

ISBN 99922-43-04-X
Impreso en Colombia

Contenido

Prefacio del autor 5

Imágenes de la Iglesia en la cristiandad occidental 9
Un pueblo en misión: Una relectura bíblica 15

IMÁGENES DE PEREGRINACIÓN

El camino 33
Los forasteros 41
Los pobres 49

IMÁGENES DEL NUEVO ORDEN

El reino de Dios 61
La nueva creación 70
La nueva humanidad 79

IMÁGENES POPULARES

El pueblo de Dios 91
La familia de Dios 100
El pastor y las ovejas 109

IMÁGENES DE TRANSFORMACIÓN

Sal, luz y una ciudad 121
Una casa espiritual 129
Una comunidad de testigos 139

LA IGLESIA EN MISIÓN

Una comunidad transformadora 151

Obras citadas 167

Prefacio del autor

Gracias a Dios por la iglesia. En su historia se destacan momentos de verdadera grandeza. La tradición católica ha producido auténticos modelos de espiritualidad contemplativa. Muchos de los santos han sido modelos de servicio abnegado siguiendo a Jesús en solidaridad con los pobres y los que sufren. Ha producido exponentes valientes de justicia y paz. La tradición protestante, vitalizado mediante el triunfo de la gracia en la reforma, ha inspirado a muchos con nuevo vigor y visión. A través de los siglos, tanto catolicos como protestantes han dado origen a movimientos de renovación en que el evangelio del reino ha sido liberado de sus servidumbres humanas para traer renovación radical a la vida y misión de la iglesia.

Pero la cristiandad, tanto católica como protestante, durante una buena parte de su historia también ha percibido a la iglesia como un fin en sí – como una comunidad de salvación encerrada en sí misma. Esto ha conducido a una clara separación entre vida eclesial y actividad misional. La misión evangelizadora, cuando ha surgido, se ha llevado a cabo al margen de la iglesia como tal. Esta dicotomía entre la iglesia y la misión ha sido aun más notable entre las denominaciones protestantes establecidas en la cristiandad que en los círculos católicos. Ha existido iglesia sin misión y misión sin iglesia y esto ha resultado en una vida eclesial pobre y muy poco salvadora y una práctica misional deformada y muy poco transformadora.

En la Biblia, el pueblo de Dios nace con vocación misional. Este pueblo ocupa un lugar fundamental en la estrategia divina para la restauración humana. No sólo es instrumento para la proclamación del reino de Dios. Es una demostración visible y concreta de ese reino. Es la "parcela experimental" de Dios plantada en medio de la historia humana que apunta hacia "la restauración de todas las cosas." Es la comunidad mesiánica que, igual que su Señor, halla vida auténtica en su disposición de darse a favor de los demás. Guardándose la vida, se la pierde, pero perdiendo la vida por causa de Cristo y de su reino, se la halla (Mt. 10:39, et. al.).

La tesis de este libro es que la iglesia, por la naturaleza misma de su vocación, es misionera. La iglesia es esa comunidad humana donde se experimenta y se comunica la intención salvífica de Dios. Y cuando falta este sentido de identidad vital, inspirada en las imágenes bíblicas, su visión eclesial se atrofia y su actividad misional resulta deformada y la intención salvífica divina para la creación entera queda truncada.

La Biblia emplea una rica variedad de imágenes que arrojan luz sobre la identidad y la misión de la iglesia. Imágenes son vehículos potentes, capaces de comunicar una visión. No sólo reflejan el sentido de identidad

que caracterizaba a las comunidades primitivas sino también han servido para inspirar a la iglesia y a desafiarla a responder a su razón de ser. Las imágenes que usamos no solo reflejan lo que somos, sino que también determinan, hasta cierto punto, lo que llegaremos a ser.

A continuación se ofrecen reflexiones teológicas e históricas en torno a doce imágenes bíblicas de la iglesia. Estas imágenes se han seleccionado en representación de la amplia gama de metáforas para la iglesia que aparecen en la Biblia. Hay imágenes de peregrinación, imágenes del nuevo orden, imágenes populares e imágenes de la iglesia como comunidad transformadora.

Este proyecto se gestó a principios de la década de los 1980 en el contexto de un ministerio entre comunidades cristianas radicales en España. Las imágenes elegidas para este estudio incluyen metáforas que esas comunidades encontraron especialmente útiles en su búsqueda de vivencias y misión más radicalmente evangélicas. En los años siguientes la mayor parte de la investigación y redacción fue llevado a cabo en el Centro Menonita de Estudios y Retiros en Montevideo, Uruguay. Muchos de los temas fueron compartidos con estudiantes en el Centro. Finalmente, en 1995, una invitación del Seminario Anabautista Latinoamericano a enseñar un curso en eclesiología proveyó la ocasión para completar el proyecto. En esta oportunidad se pudo compartir con hermanos y hermanos de iglesias en América Central donde la situación vivencial a menudo se asemeja a la que caracterizaba a las comunidades primitivas. Su participación entusiasta sirvió de impulso para completar el proyecto. Estas imágenes inspiraron de manera especial la imaginación de hermanos indígenas del Darién panameño cuya cosmovisión se asemeja más a la bíblica que a la que predomina en la cristiandad occidental moderna.

El cuerpo principal del libro se compone de estudios bíblicos en que las imágenes han sido interpretadas, no solo en su contexto literario en la Biblia, sino también en sus contextos socio-históricos en Israel antiguo y en la comunidad mesiánica del primer siglo. Enfocadas de esta manera, las imágenes han resultado ser notablemente relevantes para comprender y proyectar la vida y la misión de la iglesia en situaciones hoy en día que son muy similares a condiciones de vida experimentadas por la iglesia primitiva.

A continuación ofrecemos un poema de la poetiza guatemalteca, Julia Esquivel, que se ha visto obligada a vivir en el exilio durante la mayor parte de la década pasada debido a sus convicciones cristianas y su compromiso profético por la causa de Cristo y de su reino en su país natal. Este poema nos ofrece un ejemplo notable del poder de las imágenes para comunicar una visión, llamar a la reflexión, despertar la imaginación e inspirarnos a la acción. Las imágenes comunican con poder extraordinario mientras que la mera prosa, con su recurso a las explicaciones racionales, queda impotente para inspirar y transformar.

LA IGLESIA

Esa virgen pura
en espera del esposo,
vigilante y presurosa
Fuente sellada
y corazón vigilante.
Bella como la luna.

Esa prostituta
entregada a sus amantes
Esa, de cuya boca
El que está locamente enamorado de ella
sacará para siempre
el nombre de Baal.

Esa virgen, esa prostituta
muy adentro de nosotros
en opción por Jesús o contra El
en nuestra relación con los pobres.

Juan Driver
Domingo de Resurrección
16 de abril de 1995

Capítulo 1

IMÁGENES DE LA IGLESIA EN LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

La Biblia no nos ofrece una definición concisa de la iglesia. Más bien, nos dibuja una extensa serie de imágenes complementarias del pueblo de Dios. (En realidad, "el pueblo de Dios" es una de las principales imágenes de la iglesia en la Biblia.) Paul Minear en su libro *Images of the Church in the New Testament*, ha identificado unas cien imágenes en el Nuevo Testamento que arrojan luz sobre la identidad y la misión de la iglesia. Con la palabra "imagen" nos referimos a términos o conceptos cuyos significados no se agotan en el mero sentido literal del vocablo. Imágenes como "pueblo de Dios", "cuerpo de Cristo", "templo espiritual" y "familia de fe" (para tomar solo cuatro ejemplos entre los cien que aparecen en el Nuevo Testamento) son figuras que iluminan, transmiten y apuntan a una realidad eclesial que trasciende el significado literal de los términos mismos. Imágenes son poderosos vehículos para comunicar una visión. No solamente sirven para reflejar la autocomprensión de la iglesia tal como es, sino también son capaces de inspirar y desafiar a la iglesia para que llegue a ser aquello que es llamado a ser. Las imágenes que la iglesia emplea en su autocomprensión son capaces, hasta cierto punto, de determinar lo que en realidad llegará a ser.

El modo de pensar que caracteriza el Nuevo Testamento se destaca por su recurso a metáforas, analogías e imágenes en lugar de meramente usar lenguaje prosaico. Además, el uso neotestamentario de imágenes está sólidamente basada en la historia de salvación narrada en el Antiguo Testamento. Los escritores apostólicos recurrieron constantemente al Antiguo Testamento para hallar las imágenes con que comunicar el significado de la vida y la misión de la iglesia. Todas las imágenes empleadas en el Nuevo Testamento para la iglesia fueron anticipadas de una manera u otra en el Antiguo Testamento.

El lenguaje metafórico es capaz de comunicar con más poder e imaginación que la mera prosa. Y ciertamente esto no es menos cierto en relación con las imágenes que los escritores apostólicos emplearon para comunicar el sentido de identidad y misión que caracterizaba a la comunidad mesiánica primitiva. Pero las imágenes no solo sirven para comunicar la autocomprensión de la iglesia. También son instrumentos poderosos para la creación de un sentido de identidad y misión más acorde con su razón de ser. Estas imágenes estaban enraizadas en su propia historia de salvación. Pero cuando la auténtica experiencia comenzaba a decaer, las imágenes empezaron a perder su poder. En esta

situación, constituyen un poderoso instrumento para llamar a la iglesia a volver a sus raíces en la intención salvífica divina.

Durante su historia de casi dos mil años, la iglesia más de una vez ha dejado de concebir su propia identidad de la misma manera en que la comunidad primitiva lo hacía. Y aún cuando ha seguido usando metáforas bíblicas, las ha empleado en sentidos muy poco bíblicos como vehículos para comunicar sus propios conceptos deformados. Dos ejemplos de esta práctica serán suficientes para alertarnos ante este peligro. A partir del tercer siglo frente a problemas que surgían de sus prácticas disciplinarias, la iglesia comenzó a verse como el arca de Noé donde habían animales inmundos al igual que limpios, justificando así la participación de personas de actuación dudosa en la iglesia. Pero este uso de la imagen bíblica contribuyó a una comprensión de la santidad de la iglesia muy diferente a la visión que se compartía en la comunidad primitiva.

En el cuarto siglo frente a problemas que surgían del "cambio constantiniano" la iglesia dejó de ser una minoría perseguida y no solo llegó a ser tolerada, sino también se hizo popular. La iglesia llegó a concebirse a si misma como un campo donde el trigo y la cizaña crecen juntos hasta el fin de la historia. Aquí otra vez hallamos un uso de la imagen bíblica que tiende a crear una visión de la iglesia muy diferente de la comunidad apostólica del primer siglo que comprendía que el campo era el mundo y no la iglesia (Mt. 13:38). Desafortunadamente, la historia de la iglesia puede describirse como una historia de imágenes bíblicas torcidas y distorsionados. Han sido sacadas de su contexto e intención primaria en la Biblia a fin de servir como vehículos para la autocomprensión de la iglesia, tal como era, en lugar de servir de figura de lo que la iglesia podría haber sido por la gracia de Dios.

Pero un problema aún más grande ha sido la práctica en la iglesia de tomar sus imágenes para comprender su identidad del propio contorno social en que vivía, en lugar de depender de las imágenes bíblicas. Y esto ocurrió aún cuando la iglesia seguía dependiendo formalmente de imágenes bíblicas sacándolas de sus contextos y distorsionándolas en su interpretación. Uno de los resultados del "cambio constantiniano" del cuarto siglo es que la iglesia empezó a tomar sus imágenes y sus modelos para su autocomprensión del imperio romano. En un proceso lento e inconsciente los cambios fueron gradualmente instituidos hasta que la jerarquía de la iglesia llegó a asemejarse a la burocracia del gobierno romano. Los ministros principales de la iglesia (los cardenales) llegaron a llamarse "príncipes de la iglesia" y el obispo de Roma pasó a ser un serio rival del emperador romano en su lucha por el poder. El uso de esta imagen para comprender su identidad le ha causado un daño tan grande a la iglesia que hasta el día de hoy no se ha podido recuperar del todo.

Durante la edad media la iglesia echó mano a modelos feudales para su autocomprensión. Después de todo, en el siglo XI la iglesia era dueña de algo más de la tercera parte de todos los terrenos en Alemania. Así que era natural que la iglesia se concibiera a si misma en términos feudales. Los ministros de la iglesia llegaron a ser señores feudales en la medida en que la iglesia se adaptaba a las normas feudales de organización social y económica. Los dignatarios eclesiásticos se parecían a sus homónimos

seculares tanto en la opulencia de su vestimenta como en la reverencia con que fueron honrados. Fue durante este periodo que Anselmo desarrolló su teoría de satisfacción para comprender el significado de la encarnación y la muerte de Cristo. Esta teoría estaba basada en un concepto feudal del pecado en que la enormidad de la ofensa se calculaba en relación con el rango social de la persona ofendida. Y ya que Dios es infinito, se requiere una satisfacción infinita para poder compensar el honor ofendido de Dios. Esta teoría ha seguido jugando un papel dominante en la manera en que tanto católicos como evangélicos comprenden la obra redentora de Cristo. Y hasta el día de hoy la iglesia, especialmente en esas partes de América Latina donde recientemente se está liberando de las estructuras sociales de opresión feudal, sigue experimentando las consecuencias de esta imagen para comprender la identidad de la iglesia.

El gran siglo de expansión misionera protestante era también siglo de notable expansión imperial de parte de las grandes potencias militares y comerciales protestantes en el hemisferio del norte. Y como era de esperarse, este modelo imperial ha influido en la forma en que la iglesia ha comprendido su propia naturaleza y misión. El papel civilizador de la iglesia era concebida como aspecto legítimo de su misión en el mundo a pesar de la apreciación negativa que hallamos en la Biblia de la empresa humana en la construcción de ciudades (significado literal del término "civilización"). Allí Dios es el constructor de la ciudad escatológica de la salvación, la "nueva Jerusalén." En lugar de ser heraldos y signos del reino en el mundo, las iglesias han sido promotores de la civilización occidental.

De acuerdo con el modelo secular predominante del periodo, la iglesia, a su propia manera, llegó a construir su propio imperio eclesiástico. Las agencias misioneras protestantes, que surgían en esta misma época, llegaron a ser en la iglesia el equivalente del ministerio de asuntos exteriores en el ámbito secular. Las nuevas iglesias en el ultramar fueron percibidas como "iglesias hijas" por las que estaban en las "metrópoli" (literalmente la ciudad madre, o iglesia arzobispal). Esta imagen imperial ha contribuido en formas a veces inconscientes a la manera en que las iglesias en el hemisferio del norte conciben su propia identidad, al igual que a la forma en que perciben la empresa misionera en general y las iglesias de ultramar. Esta visión, cuyas raíces están en el periodo colonial de hace un siglo y medio, sigue vigente en algunos círculos hasta el presente.

Durante el periodo colonial en Norte América las iglesias echaron mano al modelo democrático de organización social y éste se convirtió en una imagen que ha contribuido enormemente a su autocomprensión eclesial. La iglesia tomó la forma de una sociedad voluntaria basada en una especie de contrato social. Elementos de organización social que la iglesia tomó prestados del modelo democrático incluían las formas de tomar decisiones basadas en las "asambleas populares" en las aldeas, las formas típicas de mediación en las disputas, el equilibrio de los poderes, la representación, la votación, la elección de autoridades, las formas de recaudar fondos, la conservación de libertades personales, etc. Muchas

de las prácticas congregacionales evangélicas tienen raíces "democráticas." Incluso, en algunos casos los protestantes se conciben a sí mismos en términos de una forma democrática de ser la iglesia.

Recientemente el modelo corporativo empresarial ha llegado a ser una imagen dominante en la autocomprensión eclesial en Norte América y de allí se ha exportado al tercer mundo. Técnicas empresariales poco a poco han ido dejando su estampa sobre la teoría y las prácticas de la administración eclesiástica. El "rendimiento" de la congregación es evaluado en términos comerciales de ganancias y pérdidas. El programa de la iglesia se lleva a cabo con un ojo fijo en la competidora (la congregación más cercana) y con otro ojo se fija en la tarea de mantener satisfechos a los clientes (los miembros de su propia congregación). Las estrategias y técnicas evangelísticas se asemejan mucho a las utilizadas por los agentes de ventas. Y en el proceso las formas en que el evangelio es ofrecido y distribuido es determinado principalmente por las demandas del público. Se fomenta la participación de los individuos en la iglesia mediante imágenes comerciales y bancarias. Se solicitan ofrendas como si éstas fueran una inversión. Se invitan a los feligreses a ofrendar con la promesa de recibir el doble sobre lo invertido, o un rendimiento del 100%. Los ministerios de la iglesia, según este modelo, ya no son los carismáticos como lo fueron en el Nuevo Testamento donde la iglesia era percibida como una comunidad sostenida por los dones de la gracia de Dios. En cambio, se conciben en términos de dirección y personal, elementos esenciales para la buena marcha de toda empresa, secular como eclesiástica.

Las imágenes reales con que la iglesia comprende su identidad y papel son tomadas muchas veces de la sociedad secular más bien que de la auténtica tradición bíblica. Además de estos ejemplos representativos de imágenes que han determinado en buena parte la autocomprensión de la iglesia durante su historia, la lista de imágenes que inspiran a la iglesia contemporánea podría extenderse considerablemente.

Aquellas congregaciones cuyas principales características incluyen un espíritu amistoso y una atmósfera tranquila evidentemente dependen mucho del modelo del club social para su autocomprensión eclesial. Se esmeran en proveer todo lo necesario para la comodidad y bienestar de sus miembros.

Algunas iglesias se esfuerzan muy especialmente por hacer un impacto sobre el "observador," sea directamente o a través de algún medio de comunicación electrónica. Aparentemente dependen para sus modelos de la industria de los espectáculos. Sus ministros se parecen a los grandes maestros de ceremonia. Su éxito depende de su capacidad para montar un espectáculo realmente atrayente.

Algunas iglesias toman su modelo principal del campo educacional. Se fomenta el estudio formal de la Biblia de manera tan acentuada que el estudio bíblico casi llega a ser un fin en si. La espiritualidad de sus miembros es medida en términos de los conocimientos bíblicos adquiridos.

Algunas iglesias toman su modelo del campo de la salud. Las congregaciones se conciben como grupos de terapia en que el bienestar emocional y físico de los individuos es la meta más codiciada. Su énfasis

casi unilateral sobre la sanidad indica, que la imagen principal para su autocomprensión es tomada de la industria de la salud donde el centro de atención es siempre el estado del paciente.

Otros grupos se inspiran en modelos militares para su autocomprensión. Históricamente un movimiento ha concebido su vida y misión en términos de un "ejercito de salvación" y esta imagen ha determinado tanto su organización interna como las formas externas de su misión. Muchos movimientos en nuestros tiempos han empleado imágenes militares para su autocomprensión: "Defensores de la Fe," "guerras de oración," "cruzadas," "campañas," y hasta "movimientos de liberación."

Y a juzgar por sus programas, algunas mega iglesias de nuestros tiempos se comprenden en términos del modelo del supermercado donde los productos de primera necesidad pueden ser todos adquiridos convenientemente bajo un solo techo y a bajo costo.

Tanto la experiencia bíblica como la historia posterior de la iglesia nos recuerda que la iglesia necesita imágenes para comprender y comunicar su identidad y misión. Sin embargo, la historia de la iglesia también ofrece ejemplos elocuentes de la tentación constante a tomar estas imágenes, de forma casi inconsciente, de la cultura secular, o de la Biblia pero torciendo su sentido primario a fin de hacerla corresponder mejor a la vida y misión de la iglesia, tal como es. En ambos casos las imágenes que utiliza la iglesia sencillamente sirven para confirmarla en su deformación.

Si la iglesia ha de recobrar la integridad de su vida y misión tendrá que tomar imágenes adecuadas, capaces de captar su atención e inspirar su "imaginación". Modelos tomados de la sociedad secular invariablemente han terminado entregando a la iglesia en manos del enemigo. Y aún las imágenes bíblicas muchas veces no han servido para reorientar a la iglesia en un camino de fidelidad apostólica, porque su significado ha sido interpretado mediante los valores predominantes de la sociedad donde participa.

Las imágenes bíblicas empleadas por la comunidad mesiánica primitiva en su propia autocomprensión eclesial solo pueden ser interpretadas fielmente en la medida en que la iglesia está dispuesta a despojarse de sus tradiciones eclesiásticas acumuladas y acercarse al texto bíblico con un espíritu similar al que animaba a la iglesia neotestamentaria. Esta manera de interpretar la Biblia es más un don de la gracia de Dios que el resultado de un esfuerzo del intelecto o de la voluntad. Tienen que ser interpretadas en un contexto comunitario acompañado de un compromiso a la obediencia. Esta es la esfera en que la voluntad de Dios puede ser discernida con mayor claridad (Jn. 7:17). Requiere la disposición a prescindir del lente constantiniano que consciente o inconscientemente utilizamos en la cristiandad occidental.

En la Biblia la meta hacia la cual apunta la intención salvífica divina es la transformación de la creación entera. Pero según la visión bíblica, es en el pueblo de Dios donde primero se manifiesta esta nueva realidad. Los sistemas corrompidos y anti-vida que caracterizan nuestras sociedades egocéntricas y violentas con su deseo de dominio y su avaricia desenfrenada solo pueden ser vencidos mediante la presencia de una sociedad de

contraste radicalmente diferente. Esta comunidad restaurada y transformadora, por su existencia misma, resulta ser una estrategia mucho más eficaz en la lucha contra las estructuras caducas de la sociedad dominante que todos esos programas para la transformación del mundo que aunque hayan sido brillantemente concebidos, pueden ser llevados a cabo sin costo personal (Lohfink 1986:107).

Durante su historia la iglesia ha sido constantemente tentada a interpretar el Nuevo Testamento desde la perspectiva de su propio nivel de compromiso. Es asombrosa la forma en que la iglesia en su interpretación bíblica continuamente ha rebajado el significado más obvio del testimonio primitivo sencillamente porque ya no estaba dispuesta a tomar el mensaje evangélico con tanta seriedad.

En realidad las imágenes bíblicas de la iglesia solo pueden comprenderse en su radicalidad en una comunidad que asume el compromiso de ser esa sociedad divina de contraste en el mundo. Y esto requiere interpretar las imágenes bíblicas con integridad y con una ingenuidad intencionada. Se precisa una simplicidad no sofisticada para comprender bíblicamente el reino de Dios y sus valores. A fin de poder quebrantar el dominio de ese sistema de valores invertidos en el mundo, la iglesia tendrá que acercarse al texto bíblico con una clara disposición a seguir a Jesús en la vida.

Las reflexiones en torno a las imágenes de la iglesia que se ofrecen a continuación son apenas unos indicadores por el camino de nuestra búsqueda de la "iglesia que Jesús quería." Las imágenes incluidas son ejemplos representativos entre las cien imágenes con que la comunidad neotestamentaria expresaba su autocomprensión. Son imágenes que comunidades muy diversas, desde la red de comunidades cristianas radicales en España hasta la iglesia formada de pueblos indígenas en el Darién panameño han encontrado especialmente útiles para comprender su propia identidad y misión. Estas imágenes continúan interpelando poderosamente a la iglesia, llamándola en forma renovada a andar por caminos de fidelidad. Y cuando estamos dispuestos, por la gracia de Dios y en el poder de su Espíritu, a dejar que estas metáforas de peregrinación, del nuevo orden, de nuestra condición de pueblo y de comunión nos inspiren profundamente en nuestra imaginación, podrán llegar a ser instrumentos para nuestra restauración y, de nuevo, la iglesia puede ser en verdad una comunidad transformadora en el mundo.

Capítulo 2

UN PUEBLO EN MISIÓN: UNA RELECTURA BÍBLICA

La historia bíblica de la salvación es esencialmente la historia de un pueblo – del pueblo de Dios que vive y sobrevive por su gracia. Es la historia de la vida y la misión de una comunidad transformadora que surge en respuesta a la vocación divina. La misión de este pueblo está profundamente arraigada en el carácter mismo de su Creador, un pueblo diferente en su vocación a la santidad a fin de ser auténtica comunidad transformadora en medio de los pueblos de este mundo.

La vocación de Abraham

La historia bíblica comienza con la creación – una creación que culmina en la formación de una comunidad humana que lleva la imagen de su Creador. La comunidad primitiva se compone de hombre *y* mujer. Este vistazo rápido de la humanidad tal como Dios quiso que fuera se pierde muy pronto con la pérdida de la comunión a nivel humano, con Dios y con la creación. Aunque el pecado trae la muerte, el relato culmina con una nota de esperanza para el futuro. La vida humana continuará sobre la tierra (Gn. 3:20).

El drama de la caída se repite en la historia de Caín y Abel. Pero este episodio trágico también termina con una nota de esperanza. Caín recibe una señal visible de la gracia de Dios (Gn. 4:15-16). La historia de Noé es un símbolo de la misericordia de Dios que prevalece en medio del juicio. Y finalmente, en la experiencia de Babel la sed del poder llega a su colmo. Irónicamente, los esfuerzos humanos para superarse los llevaron al mismo destino que se pretendía evitar. Aquellos que intentaron edificar una torre fortificada a fin de hacer para si un nombre, para que no fueran "esparcidos sobre la faz de toda la tierra" (Gn. 11:4), en realidad habían anticipado su propio destino (Gn. 11:8). Los intentos humanos de ejercer el dominio terminaron en su propia "confusión."

Estos relatos simbólicos de la rebeldía humana – la caída, el mal de Caín, y el diluvio – todos terminan con una nota de esperanza. Dios no ha abandonado su propósito original expresado en la creación de la comunidad humana. Sin embargo, en el relato de Babel no se ofrece ninguna esperanza, y con esta nota termina el primer capítulo de la historia bíblica de la salvación.

Pero es precisamente en medio de este contexto de desesperanza que se coloca el relato de la vocación de Abraham. En realidad, la creación

de este nuevo pueblo de fe es la respuesta misericordiosa de Dios a la rebeldía humana. En la vocación de Abraham Dios crea una nueva alternativa transformadora – un pueblo que lleva su nombre. Por medio de la vida del pueblo de Dios la esperanza es restaurada para toda la creación. La creación de esta nueva alternativa salvífica concreta – un pueblo que refleja el carácter de Dios y que expresa, aunque imperfectamente, su intención transformadora para la humanidad y para la creación – es esencial para nuestra comprensión de la salvación divina. Para comprender bíblicamente la salvación y la misión de la iglesia se precisa retornar a la visión bíblica de la vida y misión del pueblo de Dios.

> Pero Jehová había dicho a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. ... Y serán benditas en ti todas las familias de la tierra (Gn. 12:1-3).

El intento abortivo en Babel a crear una sociedad humana basada en el poder y el dominio terminó en la confusión. La respuesta de Dios a esta búsqueda es la comunidad libremente otorgada a los humildes que confían en él en fe obediente. Esta es la comunidad de bendición y de transformación que está al servicio de toda la humanidad. "Bendición," según la visión bíblica, incluye infinitamente más que meros buenos deseos. La bendición de Dios se concibe en términos de una verdadera comunicación de poder y vida divinos. En Israel antiguo la bendición era concebida como portadora del bienestar, tanto material como espiritual. La soberanía de Dios sobre su pueblo era concebida concretamente como un reinado de bendición, la esfera en que la integridad de la salvación de Dios era experimentada mediante la fertilidad y la abundancia de la naturaleza y en las relaciones sociales caracterizadas por la paz y la justicia.

El pueblo de Dios es una nueva creación. Con la vocación de Abraham la historia comenzaba de nuevo. El pueblo de Dios se presenta claramente como una nueva alternativa que surge en medio de la humanidad por iniciativa divina. Esto implica una ruptura radical con lo anterior. El llamado a Abraham a marcharse de su tierra y de su parentela y de la casa de su padre apunta a un cambio que no es meramente geográfico. Implicaba reconocer a "Yahveh, Dios de Israel," en contraste con los "dioses extraños" de los caldeos (Jos. 24:2). Como nos señala un documento judío que viene del periodo intertestamentario, "Este pueblo desciende de los caldeos. Al principio se fueron a residir a Mesopotamia, porque no quisieron seguir a los dioses de sus padres, que vivían en Caldea. Se apartaron del camino de sus padres y adoraron al Dios del Cielo, al Dios que habían reconocido" (Jdt. 5:6-8). Así que la vocación de Abraham conllevaba dimensiones morales al igual que religiosas. "Seguir" al Señor, el Dios de Israel, requería el abandono de Ur, centro principal agrícola, industrial, comercial y religioso en el mundo antiguo, junto con sus dioses, para una vida de peregrinación bajo la tutela de Yahveh. Para resumir, se trataba de un llamado a una vida de radical

inconformidad moral y espiritual frente a la sociedad caldea y sus valores.

Conocer al Dios de Israel implicaba reordenar toda la vida con sus valores de acuerdo con el carácter de Dios. El llamado de Dios para Abraham era una invitación a llegar a ser una comunidad de contraste. La identidad del pueblo de Dios surge de la gracia y la providencia de su Dios. En esto el contraste con Babel y sus herederos es notable. El ejercicio egoísta del poder para dominar y para perpetuar este dominio siempre terminarán en la confusión. Israel cumplirá su misión de servir de bendición a todas las familias de la tierra más fielmente, precisamente cuando la realidad de su identidad distintiva como comunidad transformadora es más clara. Según la visión bíblica, hay una unidad esencial entre el carácter del pueblo de Dios y su misión transformadora en el mundo.

La experiencia liberadora del Éxodo y Sinaí

La experiencia del Éxodo y Sinaí en la vida de Israel constituye otro punto donde la intención salvífica de Dios se hace especialmente clara. "Ahora pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa" (Ex. 19:5-6a).

> Porque tú eres pueblo santo para Jehová tu Dios; Jehová tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra. No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos; sino por cuanto Jehová os amó, y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres, os ha sacado Jehová con mano poderosa, y os ha rescatado de servidumbre, de la mano de Faraón rey de Egipto... Guarda, por tanto, los mandamientos, estatutos y decretos que yo te mando hoy que cumplas (Dt. 7:6-8,11).

El carácter distintivo de los hijos de Abraham evitó que fueran simplemente absorbidos por la sociedad egipcia a pesar de los cuatrocientos años que pasaron en Egipto. Fue el "principio carismático" la característica que permitió que los hebreos pudieran resistir ser asimilados (Dietrich 1958:46). Un pueblo que vive (y sobrevive) por la gracia de Dios, y cuyo carácter lleva el sello del Dios a quien sirve, será por naturaleza una sociedad de contraste, peregrino y extranjero perpetuo. Y así podrá ser testigo de la intención salvífica de Dios.

Israel comprendía que debía su ser a la elección misericordiosa de Dios. Aunque Israel más tarde llegó a malentender esta elección divina en términos de status especial y de privilegio, en realidad su elección fue señal de la predilección de Dios por los pobres y débiles y era una vocación al servicio – a cumplir una misión. Esta era la clara implicación de Exodo 19:5-6 y Deuteronomio 7:7-11. Respondiendo a la gracia redentora de Dios, Israel simplemente debía ser fiel en relación con el

pacto que Dios había establecido con su pueblo a fin de serle "un tesoro especial ... (entre) todos los pueblos."

El vocablo bíblico traducido "tesoro especial" en estos pasajes se refiere a una porción de una propiedad separada del resto, retirada y designada a un destino muy especial (Dietrich 1958:54). Esta realidad nos ayuda a comprender la frase que sigue a continuación, "porque mía es toda la tierra" (Ex. 19:5c). Israel ha sido escogido como posesión especial de Dios, no debido a sus propios méritos, sino en relación con la intención salvífica de Dios a favor de todos los pueblos. La identidad de Israel giraba en torno al hecho de haber sido escogido entre todos los pueblos, a fin de ser diferente de todos los demás, para que pudiera servir como signo de la intención salvífica de Dios a favor de todos los pueblos de la tierra. La santidad que debía caracterizar a Israel no era razón para enorgullecerse. Su santidad se trataba, más bien, de las dimensiones sociales y espirituales de su vocación. Y en cuanto Israel, debido a su relación con Dios, fuera diferente de los demás pueblos, sería un signo eficaz de la intención de Dios para toda la humanidad.* En lugar de decir que en Sinaí Dios apartó a su pueblo, probablemente sería mejor decir que por medio del pacto se fijó con claridad la identidad del pueblo de Dios. Como Israel confesaba en su credo, Dios creó a un pueblo de aquellos que no eran pueblo (Dt. 26:5-9; cf. Os. 2:23). Este es el pueblo que se distingue con tanta claridad de las demás "naciones."

Estos pasajes subrayan el hecho de que la conducta de Israel ha de corresponder al carácter y los hechos del Dios que lo ha escogido entre todos los pueblos de tierra y lo ha rescatado de Egipto. Ser el pueblo santo de Dios implica un orden social que lo distingue de todos los demás pueblos. La santidad de Israel se basaba en dos fundamentos. Primero, se debía a la gracia de Dios que lo llamó y, segundo, la santidad era social. Dependía de la presencia concreta del nuevo orden divino en su medio. Era un orden social que se contrastaba con los órdenes sociales que caracterizaban a las otras naciones. "Habéis, pues, de serme santos, porque yo Jehová soy santo, y os he apartado de los pueblos para que seáis míos" (Lv. 20:26).

La Monarquía

Luego de describir la ocupación de la tierra prometida y su reparto entre las familias de Israel, el libro de Josué termina con un relato de la renovación del pacto mosaico en Siquem. Dos cosas se destacan en Josué 24. La primera es el énfasis especial sobre la iniciativa salvífica de Dios a favor de su pueblo. Dios le llamó a Abraham. Dios liberó a Israel de Egipto. Dios le dio a su pueblo una tierra. Y la segunda es la nueva oportunidad otorgada al pueblo para hacer suyo este pacto de gracia, comprometiéndose a la obediencia (Jos. 24:15,22). En realidad, la renovación del pacto descrita en Josué 24 era probablemente un elemento

*Este es el sentido del término bíblico traducido "santo". El significado original de la raíz aparentemente era "separado" o "cortado de" otros pueblos y prácticas (Craigie 1976:179).

esencial en el testimonio misional de Israel hacia los pueblos paganos que se encontraban entre ellos. Esta renovación del pacto llegaría a ser una ocasión para la incorporación de nuevos pueblos en la familia de Dios. Algunos biblicistas piensan que este rito llegó a celebrarse anualmente en Israel antiguo (Bright 1970:179-180,197).

Sin embargo, esta visión de Israel como pueblo diferente de las demás naciones – una comunidad transformadora que serviría como signo de la intención salvífica divina entre las naciones – no habría de durar mucho. El deseo en Israel de tener un rey "como las naciones" era un claro paso de infidelidad y un rechazo del reinado carismático de Yahveh. Dejar de ser pueblo bajo el reinado de Dios con liderazgo carismático (los jueces y profetas) para llegar a ser monarquía tuvo enormes consecuencias en Israel.* Hay un elemento trágico en la frase repetida, "constitúyenos ahora un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones" (1 S. 8:5,20). Esta nota trágica se destaca aún más cuando recordamos que la razón de ser de Israel, con raíces en la vocación de Abraham y en la liberación del Éxodo-Sinaí, era ser diferente de las naciones a fin de poder servir de bendición a los pueblos. Y aún después de establecerse la monarquía, movimientos reformistas en Israel valientemente intentaron hacer de la monarquía en Israel algo diferente (Dt. 17:14-20).

David era un ejemplo de esta contradicción trágica que caracterizaba la monarquía en Israel. Su reinado era una mezcla de grandeza y debilidad humana. Fue David el que inició a Israel en el camino de la política de "las naciones." Desde la perspectiva de los pactos abrahámico y sinaítico y de la visión de los profetas, la historia de la monarquía era una verdadera tragedia. El reinado de Salomón ofrece un ejemplo de lo que un rey en Israel *no* debía ser (Dt. 17:14-20). Al pedir un rey "como las naciones" el pueblo de Dios, en realidad, había llegado a ser como las naciones alrededor. Y como Samuel les había advertido, los reyes en Israel llegaron a ser guerreros con ambiciones imperialistas que utilizaron a sus súbditos para propósitos militares expansionistas y les impusieron cargas tributarias casi insoportables a fin de fomentar los programas reales. El enorme precio de la opulencia de la corte real y la carga del grandioso programa de obras públicas cayeron sobre el pueblo (1 R. 4:22-26; 10:14-29; 2 Cr. 9:13-28; 1 R. 5:11; 2 Cr. 2:10). En el proceso los reyes de Israel se convirtieron en conquistadores de naciones cercanas y en opresores de su propio pueblo (1 S. 8:10-18). La violencia y la opresión de que Israel había sido liberado en el éxodo ahora vuelven a caer sobre ellos bajo sus propios monarcas. Y la paz y la justicia aseguradas para el pueblo de Dios mediante las provisiones del pacto de Sinaí desaparecieron debido al egoísmo humano y los deseos de dominio de parte de sus monarcas. En efecto, Israel había llegado a ser "como las naciones." Ya no existía esa diferencia que le hubiera permitido a Israel servir de bendición a todas las familias de la tierra.

---

*Los texto bíblicos no son unánimes en su evaluación de las implicaciones teológicas y éticas de la monarquía. Compare, por ejemplo, 1 Samuel 8; 10:17-24; 12; Deuteronomio 17:14-20 con 1 Samuel 9:1-10; 16.

La visión profética

Este era el escenario en que los grandes profetas surgieron en Israel. En su mensaje a un pueblo que había dejado de ser una comunidad transformadora en medio de las naciones los profetas advirtieron del juicio que se aproximaba. Pero ellos también compartieron una visión de esperanza más allá del juicio – una esperanza basada en la restauración del reinado divino de justicia y paz. Recogiendo el hilo de la promesa antigua hecha a Abraham, los profetas percibieron que la bendición del reinado justo de Dios alcanzaría a toda la humanidad a través de la fidelidad de su pueblo restaurado. Se trataba de la visión del "monte de la casa de Jehová" llegando a ser establecido en una forma nueva y altamente visible entre los pueblos de la tierra. Y ante esta nueva realidad, las naciones se sentirían atraídas por las relaciones que caracterizaban al pueblo de Dios restaurado por medio de un nuevo pacto de shalom – relaciones de justicia, paz y salvación.

> Acontecerá que en los postreros tiempos que el monte de la casa de Jehová será establecido por cabecera de montes, y más alto que los collados, y correrán a él los pueblos. Vendrán muchas naciones, y dirán: Venid, y subamos al monte de Jehová, y a la casa del Dios de Jacob; y nos enseñará en sus caminos, y andaremos por sus veredas; porque de Sion saldrá la ley, y de Jerusalém la palabra de Jehová. Y él juzgará entre muchos pueblos, y corregirá a naciones poderosas hasta muy lejos; y martillarán sus espadas para azadones, y sus lanzas para hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se ensayarán más para la guerra. Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente; porque la boca de Jehová de los ejércitos lo ha hablado (Mi. 4:1-4; cf. Is. 2:1-4; Zac. 8:20,22).

Según esta visión, espadas serán cambiadas en azadones y lanzas en hoces. Los instrumentos de destrucción serán convertidos en recursos colocados al servicio de la humanidad para la alimentación de los pueblos. Se renunciará a la guerra como forma de resolver conflictos a niveles interpersonales e internacionales. Dios mismo habrá de arbitrar las diferencias y llevará a cabo esta reconciliación a través de su "Siervo [que] ... traerá justicia a las naciones" (Is. 42:1-4). En una restauración de tipo sabático, o de jubileo, "se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente" (Mi. 4:4). Esta liberación del temor será una realidad en el contexto de la nueva estructura social del pueblo mesiánico de Dios compuesto de todos los pueblos y todas las naciones de la tierra.

Pero estos textos proféticos no solo hablan de la justicia social y la paz, sino que reflejan la visión de una nueva comunidad transformadora. La restauración de un pueblo que andará en los caminos del Señor – un pueblo en el cual las condiciones del pacto misericordioso de Dios han llegado a ser una realidad concreta – servirá como imán para atraer a todos los pueblos de la tierra. La visión esencial de un pueblo santo, anticipada

en la vocación de Abraham (dependencia absoluta en la gracia de Dios, tanto para vivir como para sobrevivir) y en las experiencias del Éxodo y Sinaí (relaciones sociales determinadas por la libertad, la justicia y la paz) también caracterizaba la visión profética. Se le ve de nuevo como esa comunidad transformadora cuyo carácter mismo comunica bendición divina a toda la humanidad.

La visión de Jesús

El movimiento mesiánico iniciado por Jesús no puede ser comprendido aparte de esta visión profética del pueblo de Dios como comunidad transformadora. Toda la actividad mesiánica de Jesús: su proclamación del reino, sus enseñanzas, sus exorcismos y sanidades todos apuntan hacia la restauración del pueblo de Dios a fin de llevar adelante la intención salvífica de Dios por medio de un pueblo santo en medio de los demás pueblos de la tierra. La misión mesiánica iba dirigida hacia la restauración del pueblo escatológico de Dios en que las relaciones sociales estarían determinadas por el reinado de Dios. Jesús concebía a la comunidad mesiánica en términos de la visión profética de la "casa de Jehová como cabeza de los montes, y ... exaltado sobre los collados." Concretamente, él describió a esta nueva comunidad como "la luz del mundo, una ciudad asentada sobre un monte ... delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt. 5:14-16).

En este contexto misional podemos comprender el llamado revolucionario de Jesús a la renuncia absoluta de la violencia (Mt. 5:39-48) y del dominio coercitivo (Mr. 10:42-45). La práctica del amor no-resistente hacia las personas violentas y la visión de la autoridad que se fundamenta enteramente en el servicio presuponen la perspectiva de una comunidad transformadora. Esta comunidad se distingue en forma notable de esas sociedades seculares caracterizadas por la coacción en su deseo de ejercer su control sobre otros. Por lo tanto, no debe sorprendernos que sea precisamente esta clase de amor no-resistente el que tenga la capacidad para comunicar con mayor eficacia el mensaje de un Dios que ama y desea salvar a sus enemigos (Mt. 5:3,9,16,44-48).

A la luz de este trasfondo veterotestamentario, la petición de Jesús, "santificado sea tu nombre," parece ser la expresión de su esperanza que Dios habrá de restaurar a un pueblo auténticamente transformador. Implica la restauración del verdadero pueblo de Dios a fin de que Su reinado se manifieste y su gloria brille delante de todos los pueblos de la tierra (Ez. 20:41,44; 36:22-24; Lv. 20:26; Dt. 7:6-11) (Lohfink 1986:24-27,136).

La enseñanza de Jesús sobre el reino de justicia (Mt. 5) y la confianza en la providencia divina (Mt. 6:19-33) también presuponen esa comunidad transformadora vislumbrada en la vocación de Abraham y en el pacto de Sinaí, al igual que en las provisiones sabáticas y jubilares. Estas enseñanzas hallan su realización en la restauración del pueblo de Dios. Mediante el ministerio mesiánico de Jesús se está restaurando el reinado

de Dios. Una comunidad nueva y transformadora está surgiendo en medio de las naciones, y por medio de este pueblo la gloria de Dios brilla para la bendición de todos los pueblos (Mi. 4:1-4; Mt. 5:14-16). La forma social que toma la comunidad mesiánica reunida por Jesús ya estaba anticipada en el Antiguo Testamento, en la visión profética de una comunidad transformadora en medio de las naciones como signo de la intención salvífica divina para todos. La gran comisión con que finalizan los cuatro Evangelios presupone la existencia de esta comunidad restaurada por el Mesías.

La Comunidad Apostólica

Esta es la misma visión que iluminó la autocomprensión de la comunidad apostólica en el Nuevo Testamento. Ella se veía a si misma como comunidad transformadora marcadamente contrastada con el judaísmo contemporáneo, al igual que con el paganismo. Y éste era el contexto de su vida y misión transformadoras.

Una imagen empleada en la autocomprensión de la iglesia primitiva era la figura "en otro tiempo ... y ahora," una metáfora especialmente común en las Epístolas.* "Porque en *otro tiempo* erais tinieblas, mas *ahora* sois luz en el Señor; andad como hijos de luz" (Ef. 5:8) es un ejemplo de esta visión. "Tinieblas" y "luz" son figuras para dos esferas opuestas – vida entre los paganos y vida nueva en la iglesia. "En el Señor," o "en Cristo," no son referencias a una esfera meramente mística o espiritualizada, sino a una vida concreta bajo el reinado de Cristo, en la comunidad mesiánica.

La vida experimentada en estas dos esferas a veces se describe mediante largas listas de vicios y virtudes (cf. Col. 3:8-14) que no tienen porque interpretarse en términos de una ética exclusivamente individual. Describen, más bien, dos órdenes sociales en contraste. La sociedad pagana, como tal, con su larga lista de problemas insolubles se contrasta con la nueva comunidad de Dios en que todas las viejas categorías de distinción, sociales, étnicas, religiosas, económicas y sexuales, han sido superadas (Col. 3:10-11).

El contraste entre las dos humanidades – la vieja y la nueva – es otra imagen empleada para subrayar la naturaleza esencial de la iglesia como comunidad transformadora sustancialmente diferente de otras (Ef. 2:15; 4:24; Col. 3:9-11). La imagen de la nueva creación comunica una realidad similar (2 Co. 5:17; et. al.). El contraste entre "el presente siglo malo" (Gá. 1:4) y "el siglo venidero" (He. 6:5; cf. Ef. 2:7) no es meramente una referencia a la salvación que se experimenta al final de la historia. Se trata de una liberación "del presente siglo malo" a fin de participar ahora en el reinado de Cristo. En la comunidad mesiánica nos damos cuenta que ya no hay que vivir bajo la esclavitud del mal ni sometidos a las estructuras caídas de la sociedad pagana.

---

*Lohfink 1986:137. Los principales textos son: Romanos 5:8-11; 6:15-23; 11:30-32; 1 Corintios 6:9-11; Gálatas 1:13-17, 23; 4:3-7, 8-10; Efesios 2:1-22; 5:8; Colosenses 1:21-22; 2:13; 3:7-11; I Timoteo 1:13; Tito 3:3-7; Filemón. 11; 1 Pedro 2:10,25.

La oración de Jesús en Juan 17 refleja esta visión del pueblo de Dios como comunidad transformadora. Es esencialmente la misma visión que hemos notado ya en el Antiguo Testamento. "No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo" (Jn. 17:16). Esto implica que en Cristo una realidad nueva ha entrado en la historia, algo que la sociedad humana era incapaz de producir por cuenta propia. En Jesucristo la santidad y la gloria del Padre brillan en el mundo de una manera única. Y la comunidad santificada por Cristo se distingue claramente del resto de la sociedad. La presencia de esta comunidad transformadora en medio de una sociedad caracterizada por el afán egoísta por las cosas, por el dominio y por la fama y que recurre al engaño y la violencia para conseguir sus fines no pasará desapercibida. Incluso, será vista como una amenaza al *status quo* (Jn. 15:18-20). Este texto que describe la distancia entre la comunidad mesiánica y el mundo es el mismo que destaca la santificación de la comunidad (Jn. 17:17,19). Aquí notamos otro ejemplo claro de la continuación de la visión veterotestamentaria en el Nuevo Testamento. La comunidad mesiánica es santificada a fin de ser una comunidad transformadora.

Este trasfondo veterotestamentario, que para Jesús era tan fundamental para su visión misional de la comunidad mesiánica, también llena de sentido otra imagen que la iglesia primitiva empleaba en su autocomprensión, la de "los santos." Originalmente este término aparece como autodesignación para la comunidad en Jerusalén (Ro. 15:25-26,31; 1 Co. 16:1; 2 Co. 8:4; 9:1,12). Luego fue empleado por todas las comunidades, incluso las que eran predominantemente gentiles en su origen. Y para Pablo, "los santos" era sinónimo para "la Iglesia."* El término siguió empleándose como autodesignación para la comunidad mesiánica hasta la crisis montanista en el segundo siglo (Lohfink 1986:142).

La iglesia primitiva se concebía a sí misma como pueblo santo y posesión exclusiva de Dios – un pueblo cuya vida se distinguía de la del resto del mundo. Este es el sentido de identidad que encontramos en 1 Pedro 2:9-10.

> Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable; vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero que ahora sois pueblo de Dios; que en otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia.

Este texto nos muestra cuan fundamental era la visión veterotestamentaria para la autocomprensión de la iglesia primitiva (cf. Ex. 19:6). También señala con claridad que la preocupación primaria de la visión bíblica no era meramente por la santidad particular de individuos, como tales, por importante que fuera. El mensaje fundamental de este texto es que el pueblo de Dios, como tal, comunica la intención salvífica divina

*Véase Romanos 1:7; 16:15; 1 Corintios 1:2; 2 Colosenses 1:1; 13:12; Filipenses 1:1; 4:22.

a la humanidad entera. Este sentido de identidad sin ambigüedades en la iglesia primitiva era esencial en su visión misional. Como comunidad transformadora, la iglesia es tanto el contexto en que la misericordia de Dios es experimentada como el instrumento mediante el cual la salvación divina alcanza a todos los pueblos de la tierra.

Iglesia y misión: El legado constantiniano

Esta visión de identidad y misión en el pueblo de Dios con raíces en la vocación de Abraham y en el Exodo, y más tarde en el Mesías mismo, se volvió borrosa una vez más, tal como había sucedido en la historia de Israel bajo la monarquía. La autocomprensión eclesial en términos de comunidad transformadora y como signo de salvación entre las pueblos comenzó a perderse poco a poco, sobre todo a partir de la crisis montanista en la segunda mitad del segundo siglo. El "cambio constantiniano" constituye la linea divisoria entre la comunidad mesiánica primitiva, con su sentido de identidad contracorriente, y la iglesia que llega a establecerse en el imperio romano en el cuarto siglo.

En cierto sentido, el cambio constantiniano había sido anticipado en el clamor de Israel antiguo por "un rey ... como tienen las naciones" (1 S. 8:5). De acuerdo con la visión bíblica, ser pueblo santo de Dios significaba una integridad de vida en todas sus dimensiones sociales y espirituales. Era mucho más que la mera cuestión de una estructura política nacional. Pero con la llegada de la monarquía esta identidad esencial del pueblo de Dios tendía a asociarse con las estructuras políticas nacionales en Israel. El carácter esencialmente carismático de un pueblo que dependía directamente de la gracia de Dios para su vida, al igual que para su sobrevivencia, fue relegado a la esfera "religiosa" de la vida de Israel y las funciones de profeta y de sacerdote fueron subordinadas a las de la monarquía. Por una parte, David era considerado como prototipo del Mesías esperado. Pero la manera en que él consolidó el poder político en Israel y organizó los aspectos "religiosos" de la vida de Israel, en lo que consideraba los intereses del bienestar común, anticipó el cambio constantiniano que vendría siglos después. Este era el contexto en que los profetas de Israel recogieron la visión antigua del pueblo de Dios, basada en la vocación de Abraham y en la liberación del Éxodo y Sinaí, y ofrecieron su visión de un pueblo restaurado, una comunidad transformadora para la bendición de las naciones. Su mensaje de esperanza y restauración sirvió de inspiración para Jesús en su misión mesiánica de restaurar el reinado salvífico de Dios.

El cambio constantiniano no fue limitado al periodo del reinado del emperador romano, Constantino el Grande (306-337). El proceso empezó mucho antes que Constantino llegara a ser emperador y continuó mucho después. Durante la crisis montanista a mediados del segundo siglo notamos algunas indicaciones que la iglesia ya no se concebía a sí misma como la comunidad transformadora de Dios en el mundo. Ya no se veía a sí misma como una comunidad carismática cuya misión consistía en hacer presentes las virtudes salvíficas de Dios en el mundo. Su autoridad ya no dependía de la presencia vital del Espíritu de Cristo

en su medio, ni de la autenticidad de su vida de testimonio en el mundo. En su lucha contra lo que consideraba ser la heterodoxia, la iglesia gradualmente llegó a institucionalizar la autoridad en forma del episcopado, del credo y del canon. Ser pueblo de Dios ahora empezaba a significar someterse al obispo de Roma (y a los obispos que estaban en comunión con él), asentir al contenido del Credo de los Apóstoles, y reconocer la autoridad de únicamente los libros incluidos en el canon del Nuevo Testamento.*

En el proceso de este cambio constantiniano y dentro de un lapso relativamente corto la iglesia dejó de ser una minoría perseguida pasando a ser perseguidora de los disidentes en su seno. Edictos imperiales en 311 y 313 significaron para la iglesia cristiana la tolerancia de su vida y culto y la restauración de los lugares de culto que habían sido confiscados en persecuciones anteriores (Bettenson 1967:15-16). En el año 313 el clero cristiano fue eximido de todos los deberes públicos a fin de poder dedicarse exclusivamente a sus funciones religiosas, "porque parece que cuando rinden el mayor servicio a la divinidad, entonces los beneficios comunes son mayores" (1967:17-18). El domingo fue oficialmente declarado día de descanso en todas las ciudades del imperio en el año 321 (1967:18-19; véase también Eusebio s.f.:X,7). Y finalmente, mediante edictos de Teodosio en los años 380 y 381 la ortodoxia de los cristianos católicos en comunión con los obispos de Roma y Alejandría fue establecida, y toda otra expresión de fe fue expresamente proscrita (Bettenson 1967:22).

Este proceso condujo a un cambio realmente fundamental en la forma en que la iglesia concebía su propia identidad y misión. Estos cambios comenzaron a notarse especialmente en los escritos de Agustín (354-430) que vivió durante el periodo subsiguiente. En su "Ciudad de Dios," Agustín retuvo el *lenguaje* de la visión del pueblo de Dios como comunidad de contraste que ya hemos notado en ambos testamentos, al igual que durante los primeros siglos de la historia de la iglesia. La ciudad de Dios es creada desde arriba, mientras que la ciudad terrena crea y rinde culto a sus propios dioses (18:54). En la ciudad de Dios el amor verdadero (que busca el bien del otro) reina, mientras que el amor propio domina en la ciudad terrena (14:13,28). La ciudad de Dios se caracteriza por una paz auténtica, mientras que en la ciudad terrena predomina el conflicto y la guerra, o en el mejor de los casos, una paz frágil establecida por la guerra (15:4,17). En la ciudad de Dios las relaciones se caracterizan por la humildad, la mutualidad y la obediencia (14:28), mientras que en la ciudad terrena la paz social es asegurada mediante el ejercicio del dominio (1; 4:6; 14:28).

Sin embargo, Agustín no se animaba a identificar la ciudad de Dios con la comunidad mesiánica visible, esa comunidad peregrina en la tierra

---

*"A fin de convalidar su existencia, la iglesia en forma creciente se fijaba, no en el futuro iluminado por la *parousia* inminente de su Señor, ni en el presente, iluminado por los dones extraordinarios del Espíritu Santo, sino en el pasado iluminado por la composición del canon apostólico, la creación del credo apostólico, y el establecimiento del episcopado apostólico. Estas eran las normas para medir la ortodoxia" [traducción del autor] (Pelikan 1971:107).

que en el Nuevo Testamento se contrastaba con la sociedad pagana. Para propósitos de contraste Agustín sostenía que la verdadera iglesia es la ciudad de Dios celestial y escatológica. Pero mientras tanto la ciudad de Dios y la ciudad terrena son realidades tan mezcladas que la iglesia peregrina no ofrece ningún contraste claro con la sociedad pagana. La ciudad de los santos es celestial e invisible. Y aunque haya ciudadanos de esa ciudad aquí en la tierra, son esencialmente extranjeros esperando la llegada futura del reino (15:1). Así que la verdadera sede de la ciudad de Dios está en la esfera trascendente. Aunque esta visión es *formalmente* similar a la que encontramos en Filipenses 3:20-21, la existencia de una comunidad de contraste, tan esencial para la visión bíblica, falta en el concepto de Agustín. En lugar de concebir a la vocación del pueblo de Dios en términos concretamente comunitarios, Agustín concibe el proceso salvífico en términos de una reunión trascendente de los individuos que son rescatados de este mundo para vida en el venidero (2:18).

Según Agustín, la iglesia consiste de una multitud mixta del bien y del mal que en este mundo perdura en forma inseparable. Las imágenes que en el Nuevo Testamento fundamentaban la autocomprensión de la iglesia como comunidad transformadora en contraste con el mundo, tales como "reino" y "templo," ahora son aplicadas al pueblo de Dios en el mundo venidero (18:49; cf. 15:1). Inevitablemente el cambio constantiniano condujo a la pérdida de la visión bíblica del pueblo de Dios como comunidad transformadora y misional, una comunidad de contraste que sirve de testimonio fiel a la intención salvífica divina para toda la humanidad. Para Agustín, la realización de esta visión se posterga para el futuro y la misión de la iglesia consiste esencialmente en preparar a los individuos para participar de ese futuro.

Fue después del cambio constantiniano que la iglesia empezó a postergar para el futuro la visión de la paz mesiánica que los profetas pre-exílicos habían proclamado (Is. 2:1-4; Mi. 4:1-4). Justino Mártir (c. 150) había rechazado tanto la alternativa futurista como la individualista e interiorizada que la iglesia posteriormente llegó a adoptar. El insistía que la visión ya se estaba cumpliendo concretamente en la vida de la comunidad cristiana. Habiendo renunciado a los instrumentos de la guerra, estaban convirtiendo sus espadas en arados y sus lanzas en hoces para el cultivo de la tierra en lugar de la destrucción mutua (Diálogo con Trifón, 110; Ruiz Bueno 1954:492-494).

En la medida en que el cambio constantiniano iba imponiéndose, el concepto de la santidad en la iglesia fue gradualmente transformado. "Los santos," término que una vez había servido de imagen para la comunidad mesiánica en su totalidad, ahora llega a ser una designación para individuos representativos en la iglesia – confesores, mártires, ascetas y sacerdotes. No fue enteramente abandonada la vocación neotestamentaria a la santidad. Sencillamente fue consistentemente limitada para referirse a la santidad privada de individuos o grupos particulares, tales como sacerdotes u órdenes religiosas. Y de esta manera la memoria deformada y selectiva de la iglesia le permitía olvidarse de la visión bíblica fundamentalmente comunitaria del pueblo de Dios como una "nación santa," una comunidad transformadora al

servicio de todos los pueblos de la tierra.

Esta innovación en la comprensión de la santidad también fue parte de la herencia agustiniana. A la luz del carácter constantiniano de la iglesia, Agustín interpretó la parábola del trigo y la cizaña aplicándola a la iglesia en lugar de aplicarla al mundo como Jesús y la comunidad primitiva habían hecho (Mt. 13:38). Por lo tanto, la iglesia ahora se considera santa, no debido a la santidad efectiva de sus miembros, sino porque está destinada a ser perfeccionada en la santidad al final de los tiempos.* Por cierto, este concepto contradice la visión bíblica de la santidad en que el pueblo de Dios es un signo efectivo de la intención salvífica de Dios *dentro de la historia.*

Otro aspecto de esta herencia agustiniana es el individualismo que ha plagado a la iglesia a través de su historia y que casi ha logrado oscurecer la visión bíblica de la iglesia y su misión en una buena parte del protestantismo al igual que entre los católicos. Encontramos un ejemplo de este problema en el diálogo de Agustín con la Razón. Sigue inmediatamente a continuación de lo que seguramente es una de las oraciones más elocuentes en la historia de la iglesia.

> Agustín: He rogado a Dios.
> La Razón: ¿Qué quieres, pues, saber?
> Agustín: Todo lo que he pedido.
> La Razón: Resúmelo brevemente.
> Agustín: Quiero conocer a Dios y al alma.
> La Razón: ¿Nada más?
> Agustín: Absolutamente nada
> (Soliloquios, Libro I, Cap. II,7; 1957:507).

Esta espiritualidad, tan altamente individualizada y tan lejos del pensamiento y de la práctica bíblicos, ha llegado a ser una de las características del cristianismo constantiniano. Este individualismo marcado es casi inevitable cuando se concibe del reinado de Dios en términos esencialmente interiorizados y trascendentales. Pero esta pérdida de la visión bíblica del pueblo de Dios no se ha limitado al catolicismo romano. Caracteriza igualmente al protestantismo constantiniano, tanto liberal como conservador. Adolfo Harnack, uno de los principales exponentes del liberalismo moderno de los siglos XIX y XX, también describió la esencia del cristianismo como una realidad individual e interna que es fundamentalmente una cuestión de "Dios y el alma, el alma y Dios" (citado en Lohfink 1986:10). Para Harnack, la iglesia es esencialmente invisible ya que para él es "una sociedad espiritual, como una *societas in cordibus*, que no puede identificarse con ninguna de las iglesias concretas de su tiempo" (1986:11). Por su parte, Philip Schaff escribió en la década de 1840 que la misión divina del protestantismo era "poner el alma de cada individuo en unión inmediata

*González 1972:II, 55. La insistencia de parte de Agustín en que los sacramentos celebrados por el clero indigno son válidos, implica que una santidad efectiva ya no es realmente esencial para la vida y misión de la iglesia.

con Cristo y su Palabra; completar en cada uno la obra de redención; edificar en cada uno un templo de Dios, una iglesia espiritual; y potenciar y santificar todas las energías del individuo" (citado en Kraus 1979:106).

Y además, las formas concretas que toma la santidad en la comunidad han sido transferidas a la esfera interior de "la recta intención del individuo" (Lohfink 1986:11). Por lo tanto, lo que la iglesia ya no es (debido al cambio constantiniano), llega a ser mediante las buenas intenciones de sus miembros particulares. Por cierto, este concepto de santidad contradice en forma decisiva la visión bíblica de una comunidad de contraste cuya vida es determinada concretamente por los valores de la justicia que caracterizan el pacto divino.

Esta visión individualizante de la iglesia y de la salvación caracterizaba a la teología liberal del período. Sin embargo, no se ha limitado al liberalismo. Es realmente irónico que desde entonces esta visión ha caracterizado una buena parte del pensamiento y las prácticas de evangélicos conservadores, influyendo sobre la vida y la misión de la iglesia. Estos frutos del constantinianismo, tanto implícitos como explícitos, siguen determinando el concepto de salvación, la visión de sus ministerios, las imágenes que orientan la autocomprensión de la iglesia y las formas concretas que toman su vida y misión. Estrategias evangelísticas orientadas por un constantinianismo implícito que sigue caracterizando a grandes sectores del protestantismo moderno, perpetúan los elementos individualistas y ultramundanos de la herencia agustiniana. Aunque se utilice lenguaje plenamente bíblico en su mensaje evangelizador, en realidad, deja de lado el paradigma bíblico del pueblo de Dios presente en el mundo como comunidad transformadora.

Posiblemente la imagen que mejor describe la mentalidad y prácticas evangelísticas de una buena parte del cristianismo moderno es la del gigantesco supermercado en que "cada uno va de una parte para otra con su carrito, escoge lo que lo agrada o aquello que necesita" (1986:12). En este contexto el mensaje y las prácticas de la iglesia están cuidadosamente empaquetados con su precio correspondiente a fin de responder a las demandas de los consumidores. Esta clase de iglesia responde a las necesidades sentidas de los individuos en forma conveniente y económica, permitiéndoles permanecer cómodamente en su anonimato. Pero según la visión bíblica, esto es echarse a perder.

Una comunidad transformadora

En el Antiguo Testamento el establecimiento de la monarquía en Israel sirvió para frustrar la intención divina de una comunidad de contraste que serviría de instrumento de bendición transformadora para todos los pueblos de esta tierra. Y en el siglo IV el cambio constantiniano traicionó la visión neotestamentaria de ese pueblo de Dios que sirve como comunidad transformadora en medio del mundo. Los profetas en Israel recogieron la visión salvífica que la monarquía había truncado y lo incorporaron en su mensaje de esperanza para el futuro, un futuro inicialmente realizado en el advenimiento del Mesías y el surgir de una

nueva comunidad mesiánica de salvación. Pero como hemos observado, esta nueva visión de pueblo y misión fue cancelada en buena parte por la síntesis constantiniana de la iglesia y la sociedad.

En el judaísmo la herencia de la monarquía condujo a una separación efectiva de su condición de pueblo de contraste, por una parte, y su actividad misional, por otra parte. Esta fue la situación que Jesús denunció tan enérgicamente (Mt. 23:3,13-15). También con la llegada del cambio constantiniano la vida de la iglesia fue efectivamente separada de su misión. En lugar de ser "una ciudad asentada sobre un monte," la iglesia llegó a comprenderse como arca de salvación, como campo lleno de trigo y cizaña que espera la consumación final y como una red llena de toda clase de peces, buenos y malos, que serán separados cuando lleguemos a la ribera de la era venidera (Agustín 1957:XVIII,49).

Ya no se concebía de la misión transformadora como papel esencial en la vida de la iglesia. Era concebida, más bien, como tarea de monjes misioneros y de las órdenes religiosas encargadas con el ejercicio de esta función apostólica en nombre de la iglesia entera. Unicamente entre los grupos sectarios encontramos movimientos, tales como los valdenses del siglo XI y XII y los anabautistas del siglo XVI, que eran capaces de liberarse del poder del constantinianismo y pudieron unir iglesia y misión con una integridad semejante a la que caracterizaba a la comunidad mesiánica del Nuevo Testamento.

Al surgir el protestantismo constantiniano en el siglo XVI la visión de la iglesia y su misión permaneció sin cambios. En el protestantismo clásico hubo menos sentido de misión universal que en el catolicismo medieval pues fueron nacionalistas en su perspectiva y no hubo lugar en su visión eclesial para las órdenes misioneras tradicionales. Así se produjo el vació que el pietismo intentó llenar un siglo y medio más tarde. Pero las iniciativas misioneras pietistas, al igual que las órdenes misioneras en el catolicismo romano, funcionaron al margen de las estructuras eclesiásticas oficiales, perpetuando así una separación efectiva entre la iglesia y la misión.

Aunque el deceso formal del constantinianismo generalmente ha sido reconocido, su legado eclesiológico y misional no ha desaparecido de nuestro medio. Hasta el día de hoy, cristianos cuya ortodoxia es incuestionable mantienen una visión de la iglesia verdadera que es invisible y cuya santidad radica en su vocación divina. Por otra parte, la misión muchas veces es llevada a cabo por agencias para-eclesiales e independientes sin sentir la necesidad del protagonismo de un pueblo santo de contraste en medio del mundo, una comunidad transformadora que es a la vez signo y testigo del reino de Dios. Gracias a este legado constantiniano puede haber iglesia sin misión y misión sin iglesia.

La comunidad mesiánica primitiva comprendía su vida y misión con la ayuda de una serie de imágenes. Las imágenes bíblicas tratadas a continuación son ejemplos de la manera en que la iglesia comprendía su identidad en términos dinámicos de una comunidad transformadora en que su vida comunitaria y su testimonio misional eran inseparables. La restauración de un pueblo presente en el mundo, de una comunidad de contraste, cuya santidad es social, es parte esencial de la estrategia divina

para la restauración de todas las cosas. Solo será posible captar esta visión dinámica de una iglesia transformadora en la medida en que superemos las trágicas dicotomías introducidas por las deformaciones monárquicas y constantinianas y retornamos a las imágenes bíblicas de una comunidad transformadora, una iglesia en misión.

IMAGENES DE PEREGRINACION

Capítulo 4

IMÁGENES DE PEREGRINACIÓN: EL CAMINO

Si tomamos en serio los informes históricos y teológicos de Lucas, "el camino" habrá sido una de las primeras auto-designaciones con que la comunidad cristiana se identificaba. En los Hechos de los Apóstoles hay unas seis o siete ocasiones en que el término "el camino" (*hodós*) se emplea en un sentido absoluto para referirse a la comunidad cristiana (9:2; 18:25-26; 19:9,23; 22:4; 24:14,22). En la versión Reina y Valera este término siempre se traduce "el camino" o "este camino."

Sin embargo, el significado de "el camino" como imagen para una auto-comprensión de la naturaleza y misión de iglesia primitiva de ninguna manera se limita a estas pocas referencias explícitas. Hay en el Nuevo Testamento una amplia serie de referencias metafóricas relacionadas con este uso de "el camino" que iluminan su significado como imagen usada para la auto-comprensión de la iglesia.

Los cuatro Evangelios comienzan con una referencia a Isaías 40:3: "Voz que clama en el desierto: Preparad camino a Jehová; enderezad calzada en la soledad a nuestro Dios" (cf. Mt. 3:3; 11:10; Mr. 1:1-2; Lc. 1:76; 3:4-5; 17:27; Jn. 1:23). Aunque en el Antiguo Testamento la "voz... en el desierto" correspondía al profeta que anunciaba la presencia inminente de Dios, sin embargo, en los textos evangélicos se entiende que la voz es la de Juan Bautista, enviado a preparar el camino para el Mesías y la salvación que éste trae.

Una amplia variedad de textos tomados de todas las corrientes de la tradición neotestamentaria – desde Mateo hasta Apocalipsis – se refiere a la salvación mesiánica como "el camino de Dios," "el camino de paz," "el camino de salvación," "el camino recto" y "el camino de la justicia".*

En los Evangelios Sinópticos, "el camino a Jerusalén" constituía el principal contexto para las enseñanzas de Jesús a sus discípulos sobre el significado de su condición de siervo y del sufrimiento vicario, tanto para él como para los discípulos (véase Lucas 9:51-19:27, et. al.). Y no sería pura casualidad que en los Hechos de los Apóstoles "el camino" era el lugar donde Saulo, el perseguidor, se encontró cara a cara con Jesús, el perseguido (Hch. 9:17,29; 26:13).

A estas referencias podemos añadir las enseñanzas de Jesús sobre los dos caminos (Mt. 7:13-14), su identificación como "el camino" (Jn. 14:4-

---

*Una lista representativa de estos textos incluye Mateo 22:16; Marcos 12:14; Lucas 1:79; 20:21; Hechos 2:28; 13:10; 16:17; 18:25-26; Romanos 3:16-17; 11:33; 1 Corintios 4:17; 12:31; 1 Tesalonisenses 3:11; Hebreos 3:10; Santiago 1:8; 5:20; 2 Pedro 2:2,25,21; Apocalipsis 15:3.

6), y la percepción neotestamentaria de Jesús como "el camino nuevo y vivo" (He. 9:8-14; 10:19-25). Son también esenciales para comprender el uso de esta metáfora en la auto-comprensión de la comunidad primitiva.

Por cierto, el uso figurado de "andar," tan común en las enseñanzas éticas en las epístolas paulinas, al igual que en las epístolas universales, llega a ser aún más comprensible a la luz de esta visión bíblica de la comunidad cristiana como "el camino."[1]

A la luz de estas alusiones directas a "el camino" como imagen para la auto-comprensión de la comunidad mesiánica, al igual que las maneras indirectas en que la figura se emplea en el Nuevo Testamento, concluimos que estamos en presencia de una imagen importante para comprender bíblicamente la naturaleza y misión de la iglesia.

El camino: Una imagen esencial para una auto-comprensión eclesiológica

El camino fue utilizado como imagen para expresar su auto-comprensión como nuevo pueblo mesiánico desde los comienzas mismos de la comunidad cristiana primitiva. En seis o siete diferentes episodios narrados en los Hechos de los Apóstoles encontramos una identificación clara de la comunidad de creyentes con "el camino" (Hch. 9:2; 18:25-26; 19:9,23; 22:4; 24:14,22).[2]

En Hechos 9:2, los "hombres o mujeres de este camino" son claramente identificados con "los discípulos del Señor" del versículo uno. En Hechos 18:25-26, Apolo se describe como habiendo "sido instruido en el camino del Señor" pero conociendo "solamente ... el bautismo de Juan." Al oirle en Efeso, Priscila y Aquila "le expusieron más exactamente el camino de Dios." Hechos 19:8-9 refiere a la presentación hecha por Pablo "acerca del reino de Dios," un mensaje resistido por aquellos que no creyeron y maldecían "el camino." Esta confrontación llevó al retiro de los discípulos, es decir, "los del camino," de la sinagoga. Hechos 19:23 refiere a un motín público instigado por el gremio de los plateros al ver peligrar sus intereses económicos, gracias a la vida y al mensaje de este pueblo de "el camino." La referencia a "el camino" en Hechos 22:4 aparece en el contexto de la defensa de Pablo ante la turba en Jerusalén, donde reconoció que anteriormente él "perseguía ... este camino hasta la muerte."

Las dos referencias restantes a "el camino" están en el relato de la defensa de Pablo ante Félix en que respondía a las acusaciones de

---

[1]Aunque en la versión Reina-Valera *peripatéo* suele traducirse "andar", en algunas versiones se traduce en forma dinámica, "vivir" o "conducta". Este verbo se emplea en los siguientes textos en forma figurada para referirse al estilo de vida de la comunidad cristiana: Romanos 6:4; 8:1,4; 13:13; 14:15; 2 Corintios 5:7; Gálatas 5:16,25; 6:16; Efesios 2:10; 4:1,17; 5:2,8,15; Colosenses 1:10; 2:6; 1 Tesalonisenses 2:12; 2 Pedro 3:11; 1 Juan 1:7; 2:6; 2 Juan 6; 3 Juan 3,4; Apocalipsis 21:24.

[2]Minear 1960:148-152. Hechos 18:25-26 es probablemente una de estas ocasiones en que "el camino" se emplea como designación para la comunidad cristiana, aunque en este caso se llame "el camino del Señor" y "el camino de Dios".

representantes de la jerarquía judía de Jerusalén. Pablo insistía que el movimiento que ellos llamaban "la secta de los nazarenos" se llamaba más propiamente "el camino" (Hch. 24:5,14). Y al concluir la audiencia, se señala que Félix ahora estaba "bien informado de este camino" (Hch. 24:22).

La yuxtaposición aquí de los términos "secta" y "camino" exige más clarificación (Schlier 1964:I,180,181). La palabra traducida "secta" (*haíresis*) se usaba en la sociedad helénica antigua para referirse a un grupo voluntario caracterizado por un estilo de vida y una ideología común. En Grecia antigua el término se aplicaba a escuelas filosóficas, y en el judaísmo refería a grupos religiosos como los esenios, los saduceos y los fariseos. Este es el sentido general en que el término se emplea en el Nuevo Testamento también. Hay referencias a la "secta (*haíresis*) de los saduceos" (Hch. 5:17) y a la "secta (*haíresis*) de los fariseos" (Hch. 15:5; cf. 26:5). Los adversarios del movimiento, al igual que los judíos en general, tendían a pensar de la comunidad cristiana primitiva en estos mismos términos, llamándoles "*haíresis*" (Hch. 24:5,11; 28:22).

Aunque Pablo rechazaba la idea que la comunidad cristiana primitiva fuera una secta, o partido, en el mismo sentido en que lo eran los esenios, los saduceos, los fariseos, y las escuelas filosóficas, el hecho de que "el camino" fuera llamado *haíresis* por otros, subraya su naturaleza como comunidad voluntaria constituida caracterizada por una conducta y una doctrina particulares. En su uso posterior en el Nuevo Testamento (1 Co. 1:19; Gá. 5:20; 2 P. 2:1) el término llevaba el sentido de acciones sectarias, o ideas nocivas. El uso del término como sinónimo de la heterodoxia representa, por cierto, un desarrollo pos-neotestamentario en la iglesia. Aquí nuestra preocupación es mostrar que "el camino" era una designación temprana (tal vez la más temprana) con que los discípulos se referían a si mismos en la naciente comunidad cristiana.

Trasfondo veterotestamentario de la imagen del camino

El origen de esta metáfora para la iglesia está en el Antiguo Testamento. El carácter de Dios (Dt. 32:4; Ez. 18:25), al igual que sus propósitos y voluntad para la humanidad, son indicados mediante el uso de esta imagen (Michaelis 1967:V,42-96).

En muchos pasajes veterotestamentarios *hodós* significa "camino," "conducta," o "manera de vivir." En el paralelismo en Exodo 18:20 se nota este uso. "Y enseña a ellos las ordenanzas y las leyes, y muéstrales el camino por donde deben andar, y lo que han de hacer."

Pero a menudo, *hodós* significa la voluntad de Dios para su pueblo. "El camino (o caminos) de Dios (o del Señor)," se refiere al rumbo que Dios mismo toma, a sus hechos, a sus tratos con su pueblo, y a sus propósitos. Los humanos caminan en los caminos del Señor en el sentido en que reflejan la voluntad de Dios (Jer. 7:23; Dt. 5:32-33). *Hodós* es prácticamente sinónimo de mandamiento. En este sentido el camino del

Señor, que también es su intención para su pueblo, se describe como el "buen camino" (Jer. 6:16), la "vereda de justicia" (Pr. 8:20), el "camino de la perfección" (Sal. 101:2,6), y el "camino eterno" (Sal. 139:24).

El carácter y el propósito de Dios son la norma para el camino tomado por su pueblo. En el Antiguo Testamento los caminos del Señor no son entendidos como caminos *a* Dios, ni *al* cielo, en el sentido de una meta que determina la vía a tomarse. Mas bien, el carácter mismo de Dios y su mandamiento de gracia orientan desde el comienzo mismo el camino para el pueblo de su pacto. En contraste, los escritos antiguos extra-canónicos, tanto cristianos como judíos, y paganos de la época, orientan esta metáfora más en su meta que en su carácter en si, es decir, un camino para llegar *a* la recompensa, o *a* Dios.

EL TRASFONDO NEOTESTAMENTARIO DE LA IMAGEN DEL CAMINO

El Camino del Señor - un Nuevo Exodo

Seguramente no ha sido pura coincidencia que los cristianos primitivos hayan comprendido la naturaleza de su vida y misión como nuevo pueblo mesiánico por medio de la imagen de "el camino." Las raíces más inmediatas del desarrollo de esta auto-comprensión eclesiológica se hallan en el Nuevo Testamento, especialmente en los Evangelios.

Los profetas pre-exílicos frecuentemente se referían al Exodo como el punto de partida para su llamado al arrepentimiento y a la restauración del pueblo de Dios (Os. 11:1-5; Is. 11:15-16). Y estos profetas basaron su mensaje de esperanza sobre este mismo fundamento. La voz profética anuncia el camino por el cual Yahveh habrá de guiar a su pueblo en su retorno en un nuevo éxodo por el camino del desierto. De la misma manera en que lo había hecho una vez, Dios intervendrá de nuevo para salvar a su pueblo (Jer. 16:14-15; 31:2; Is. 46:3-4; 63:9). El primer éxodo, caracterizado por los poderosos hechos salvíficos de Yahveh, es una figura, y un anticipo, de un nuevo éxodo del cautiverio babilónico hacia Jerusalén. Los días del éxodo y del pacto mosaico, época de la poderosa intervención salvífica de Yahveh, estaban por darse de nuevo. Por lo tanto, decía el profeta "en el desierto, preparad camino a Jehová" (Is. 40:3).

El hecho de que Juan Bautista escogiera el desierto para su predicación para que el pueblo *saliera* en una especie de éxodo donde él (Mr. 1:4-5), también sirve para colocar este anuncio profético de la nueva era mesiánica en el contexto de la antigua tradición del éxodo. En los escritos de los profetas de Israel, el camino del desierto era símbolo de un nuevo comienzo, de un arrepentimiento, de una restauración escatológica del pueblo de Dios (cf. Os. 2:14,22,25).

Los evangelistas todos refieren este texto a Jesús, mas bien que a Yahveh. El enfoque principal de su relato es el camino de Jesús, de la misma manera que en el Antiguo Testamento había sido el camino de Dios, es decir, su carácter, su propósito, sus palabras, sus obras salvíficas. Juan Bautista anuncia "el camino del Señor." La venida del Mesías

significa un nuevo éxodo y un nuevo pacto. Jesús es este camino (Jn. 14:6; He. 10:20). A la luz de todo esto, es comprensible que la comunidad cristiana primitiva se haya llamado a si misma "los del camino."

El Camino a Jerusalén

"El camino a Jerusalén" es uno de los motivos organizadores empleados por los Evangelios Sinópticos para narrar e interpretar la historia de la vida y misión de Jesús (Lc. 9:51). "El camino" es el principal contexto para la introducción de los discípulos de Jesús al significado y a las realidades del seguimiento. Por cierto, seguir a Jesús era una experiencia literal en el caso de los primeros discípulos. Sin embargo, la iglesia primitiva vería en esta imagen mucho más que un viaje literal hacia Jerusalén en su sentido estrictamente geográfico.

"En el camino" leemos acerca de la confesión mesiánica de Pedro; de la interpretación que Jesús dio a su propio rechazo, sufrimiento y muerte en manos de sus enemigos; de la manera en que Pedro, resistiendo la idea, fue corregida por Jesús (Mr. 8:27-33 y paralelos). Las dudas de Pedro y la advertencia de Jesús reflejaban las experiencias de muchos de los seguidores de Jesús en la iglesia primitiva. Tomar la cruz y seguir a Jesús implicaba tomar "el camino" a Jerusalén acompañando a Jesús y a sus discípulos (Mr. 8:34-38 y paralelos).

"En el camino" Jesús tuvo ocasión para enseñar el verdadero significado de la grandeza desde la perspectiva del reino de Dios (Mr. 9:33-37 y paralelos). Y "seguir su camino" proveyó la ocasión para advertir a sus seguidores sobre los peligros de las posesiones (Mr. 10:17-31).

"Por el camino subiendo a Jerusalén" Jesús les advirtió por tercera vez del sufrimiento implícito en la misión mesiánica (Mr. 10:32-40 y paralelos). Acompañar a Jesús en el camino era, como bien entendía la iglesia primitiva, beber del mismo vaso y ser bautizado con el mismo bautismo que su Mesías.

Al decir, "cumplo en mi carne lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo" (Col. 1:24), Pablo reflejaba la visión, compartida en la comunidad primitiva, de la vida que corresponde a "el camino." El camino del seguimiento es también camino de sufrimiento inocente y vicario a favor de la comunidad.

La Parábola de los Dos Caminos

Tanto en Mateo 7:13-14 como en Lucas 13:23-24, Jesús concluye su resumen del contenido del seguimiento con una invitación a entrar por "la puerta estrecha" y a tomar "el camino angosto." La metáfora de los dos caminos era muy común en el mundo antiguo, tanto en el judaísmo como en el mundo helénico. Sin embargo, las raíces del uso que Jesús dio a esta parábola seguramente se hallan en la Ley y los Profetas del Antiguo Testamento. "Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal; porque yo te mando hoy que ames a Jehová tu Dios, que andes en sus caminos, y guardes sus mandamientos ... para que vivas ..." (Dt. 30:15-16). "Andad en todo el camino que Jehová vuestro Dios os ha

mandado, para que viváis y os vaya bien ..." (Dt. 5:33). "He aquí pongo delante de vosotros camino de vida y camino de muerte" (Jer. 21:8).

El camino angosto, por donde Jesús mismo caminaba y en donde invitaba a sus discípulos a seguirle, no es tanto un camino *a* la vida, como lo es camino *de* la vida. Este camino de Jesús *es* la meta (Michaelis 1967:71). La metáfora de los caminos es una invitación al discipulado, al camino del Señor, que en el Antiguo Testamento era el camino de Yahveh y ahora en el Nuevo se identifica con el camino de Jesús, el Mesías.

Al colocar esta metáfora de los caminos en el contexto del Sermón del Monte (o, en Lucas, del Sermón de la Llanura) el evangelista expresa la convicción primitiva cristiana que "el camino del Señor" no se trata de una espiritualidad amorfa que los discípulos pueden asumir sin condiciones. Como en el Antiguo Testamento, el camino de Yahveh era el camino de las provisiones del pacto, así el camino de Jesús es concretamente el camino de los hechos-dichos del nuevo pacto, de su vida y muerte y resurrección, el camino orientado por su Espíritu viviente. Las experiencias de la comunidad, vividas en este camino angosto de Jesús, contribuyeron sustancialmente a su propia auto-comprension eclesial.

"Yo Soy El Camino"

Las palabras de Jesús, recordadas en el Evangelio de Juan, "Yo soy el camino" (14:6), y la alusión en Hebreos a Jesús como "el camino nuevo y vivo" (10:20; cf. 9:8) también hacen un aporte sustancial a nuestra comprensión del camino como una de las primeras auto-designaciones de la comunidad primitiva. Esta comunidad de seguimiento reconocía en Jesús "el camino nuevo y vivo." Jesús mismo decía que era el camino auténtico de acceso a Dios (14:7). Este camino era abierto a los discípulos de Jesús precisamente porque ellos conocían el camino que él tomaba (14:4). Tomás, hablando por toda la comunidad, protestaba su falta de conocimiento. No sabían a donde él iba porque el camino al Padre es el camino de la cruz, y aunque ellos habían acompañado a Jesús por todo "el camino a Jerusalén," aun se les escapaba una comprensión del camino de la cruz. Al poner su vida por ellos (13:37-38) Jesús les muestra "a donde voy." Aunque no le siguieron en seguida, le seguirían tras la pasión de Jesús (14:2-3). En resumen, Jesús es el camino del sufrimiento y la muerte vicaria, expresión de amor y fuente de nueva vida. Conocer este camino es conocer a Jesús, y al Padre, y seguirle en obediencia al nuevo mandamiento "que os améis unos a otros; como yo os he amado" (13:34; cf. 14:15).

En el Evangelio de Juan, la imagen del camino lleva un sentido tanto cristológico como eclesiológico. Esta imagen ilumina el sentido de la vida y la muerte de Jesús y apunta a la naturaleza y misión de la iglesia como la "comunidad de la pasión del amor del Padre expresado de manera suprema en Jesús el Camino".*

---

*Minear (1960:150). Pero véase Michaelis (1967:V,78,79) para otra conclusión.

"El Camino Nuevo y Vivo"

La Epístola a los Hebreos (9:8-14; 10:19-25) refleja una perspectiva similar. Es en la obediencia de Jesús hasta la muerte misma donde él se manifiesta más claramente ser el camino. El nos ha abierto un "camino nuevo y vivo." Aunque los cristianos generalmente han tendido a interpretar estos textos en términos del sacerdocio de todos los creyentes, acentuando el acceso universal al trono de gracia, aquí también tenemos a la vista el camino del testimonio y del sufrimiento del mártir. A la luz de la muerte de Jesús que abre el camino (He. 10:19-20) se exhorta a los creyentes a mantenerse "firme, sin fluctuar," una posibilidad gracias a la fidelidad de Jesús mismo hasta el fin (10:23), y a "estimularnos al amor y a las buenas obras" (10:24). Lo que en Juan 14 era explícito, se implica aquí. El camino abierto por Jesús es el camino del mártir, camino de testimonio firme.

Andando en el Camino

Consecuente con el uso de la imagen de "el camino" como auto-designación de la comunidad neotestamentaria es también el uso del verbo "andar" (*peripatéo*) en las exhortaciones morales en el Nuevo Testamento.* El consejo apostólico: "andad en amor, como también Cristo nos amó, y se entregó a si mismo por nosotros" (Ef. 5:2); "debe andar como él (Cristo) anduvo" (1 Jn. 2:6); "que andéis como es digno del Señor" (Col. 1:10) adquiere un sentido mucho más profundo y amplio cuando recordamos que la primera imagen con que la comunidad mesiánica comenzó a referirse a si misma era "los del camino," el camino más plena y claramente revelado por Jesús, el Camino.

El camino radical

Los contextos en que la imagen del camino se emplea en el Nuevo Testamento son todos contextos de conflicto de un tipo u otro. En todos los casos, "el camino" se contrasta con la comunidad judía de donde sus primeros miembros habían surgido. Y llamarse a si mismos "el camino" era reclamar el derecho de ser reconocida como la comunidad en que el camino de Dios se halla con mayor plenitud. Pero, como Jesús, el Camino, había demostrado, testimonio auténtico a esta realidad solo podía darse mediante el sufrimiento vicario.

La imagen de "el camino" para comprender la naturaleza y misión de la iglesia resultó ser más útil dentro de la matriz judía del movimiento mesiánico. Dentro de contextos griegos y romanos, la comunidad aparentemente halló otras imágenes más útiles. El uso de esta imagen aparece en los escritos de los padres post-apostólicos hacia fines del primer siglo y principios del segundo (1 Clemente 36:1). Sin embargo, están ausentes la espontaneidad y la autenticidad que caracterizan el uso

---

*Véase la nota #1 en la página 36 para una lista representativa de su uso en el Nuevo Testamento.

de la imagen en el Nuevo Testamento. Aunque la figura de los dos caminos se halla en el Didaqué (1-6) y la Epístola de Bernabé (18-20), se emplea en una manera más moralista. La radicalidad que el camino tomado por Jesús, el camino de la cruz, le había otorgado a la imagen en el Nuevo Testamento ya está ausente. Es una imagen que comunica poderosamente en una iglesia que se halla en conflicto con los poderes del mal, en una iglesia que vive bajo el signo de la cruz, en una iglesia de mártires que sufre por su testimonio. Pero faltando esta realidad, la imagen del camino también pierde su poder para inspirar.

Capítulo 5

IMÁGENES DE PEREGRINACIÓN: LOS FORASTEROS

Una imagen que juega un papel importante para la auto-comprensión de la iglesia en el Nuevo Testamento la encontramos en la familia de términos generalmente traducidos "forasteros," "extranjeros" o "morar en tierra ajena."[1] Otros términos en esta configuración de conceptos incluyen los que se traducen "expatriados" o "peregrinos,"[2] "extranjeros,"[3] "la dispersión"[4] y "ciudadanía" o "ciudadanos"[5] de otro reino.

En el mundo de habla griega en el primer siglo un extranjero (*pároikos*) era un extraño que moraba en tierra ajena. Y aunque vivía junto con los ciudadanos bajo la protección de una autoridad común, no podía reclamar derechos civiles. Era un extranjero cuya existencia era en el mejor de los casos precaria. *Pároikos* aparece junto con *parepídemos* en Hebreos 11:9-13 y 1 Pedro 2:11. Este término se traduce "peregrino" o "exiliado" y lleva el sentido de estadía transitoria. Se trataba de extranjeros de estadía temporal. Tomados en su conjunto, estos vocablos subrayan el carácter precario y provisorio de la comunidad de fe en su existencia y su misión en medio de los "reinos de este mundo," entre los cuales se encuentra "esparcida" (*diasporá*) y "forastera" (*xénos*).

El Nuevo Testamento presenta a la iglesia como exiliados, forasteros y extranjeros (1 P. 1:1; 2:11; He. 11:13). La comunidad cuya ciudadanía está en el reino de los cielos da testimonio al hecho de que su relación con el sistema predominante es la de un pueblo en exilio, que mora en tierra ajena (He. 11:9-16). Su peregrinación es evidencia de ser ciudadanos de otro reino. Hebreos presenta a la iglesia como comunidad de fe que mora "en tierra ajena" (11:9). Al igual que su prototipo, Abraham, la comunidad de fe por naturaleza se compone de los que moran en carpas (Minear 1960:60-61).

---

[1]*Paroikéo* - Hebreos 11:9; *paroikía* - Hechos 13:17; 1 Pedro 1:17; *pároikos* - Hechos 7:6,29; Efesios 2:19; 1 Pedro 2:11.

[2]*Pareídemos* - Hebreos 11:13; 1 Pedro 1:1; 2:11.

[3]*Xénos* - Hebreos 11:13 y *allótrios* - Hechos 7:6; Hebreos 11:9.

[4]*Diasporá* - Santiago 1:1; 1 Pedro 1:1.

[5]*Politeía* - Efesios 2:12; *políteuma* - Filipenses 3:20; *politeúmai* - Filipenses 1:27; *sumpolítes* - Efesios 2:19.

LAS RAÍCES VETEROTESTAMENTARIAS DE LA IMAGEN DE FORASTERO

El trasfondo para comprender bíblicamente la imagen del forastero se encuentra en el Antiguo Testamento, mas bien que en el sentido griego del vocablo. Abraham se describe como forastero en Egipto (Gn. 12:10), en Canaán (Gn. 17:8), en Gerar (Gn. 20:1), en la tierra de los Filisteos (Gn. 21:34; entre los hijos de Het (Gn. 23:4) y en Hebrón (Gn. 35:27). Y la existencia de Isaac, Jacob y los hijos de Jacob en Canaán y en Egipto se describe en términos similares.

La condición de extranjero que mora en tierra ajena, confesada libremente por Abraham y experimentada por todos los patriarcas, no terminó cuando finalmente entraron en la tierra prometida. Al contrario, el patriarca en su condición de morador en tierra ajena llega a ser un prototipo, o modelo, en el cual el pueblo de Dios ve reflejada su verdadera naturaleza. A través de todos los años de peregrinación esta condición de extranjero era un signo de la fe y la obediencia de Abraham. También es un ejemplo de la dependencia que siempre caracteriza la vida del pueblo de Dios bajo el pacto divino. En este sentido Abraham era extranjero (He. 11:8ss). Y esta es la misma condición de forastero que llegó a caracterizar a la comunidad mesiánica en el Nuevo Testamento (Schmidt 1967:V,846).

En los Salmos la idea de la peregrinación del pueblo de Dios está unida a la posesión de la tierra prometida. En un contexto en que se describe las grandes obras salvíficas de Dios, Israel se presenta como un pueblo de forasteros.

> A ti te daré la tierra de Canaán como porción de vuestra heredad. Cuando ellos eran pocos en número, y forasteros en ella, y andaban de nación en nación, de un reino a otro pueblo, no consintió que nadie los agraviase, y por causa de ellos castigó a los reyes. No toquéis, dijo, a mis ungidos, ni hagáis mal a mis profetas (Sal. 105:11-15).

Esta peregrinación en Canaán se describía como un morar en carpas (Sal. 28:55; 61:4; 15:1). El paralelismo en los últimos dos textos sugiere que la morada precaria del forastero no era meramente cuestión de morar en tierra ajena en un sentido estrictamente literal, sino que es realmente morar con Dios. Sin embargo, en el fondo está la idea que habitar con Dios es reconocer que la vida en este mundo es realmente morar en tierra ajena (1967:V,843,844).

David describió al pueblo como forastero delante de su Dios. "Porque nosotros, extranjeros y advenedizos somos delante de ti, como todos nuestros padres" (1 Cr. 29:15). Y si esto es cierto para Israel como pueblo, también lo es para todo israelita personalmente. "Porque forastero soy para ti, y advenedizo, como todos mis padres" (Sal. 39:12b). Es precisamente este pueblo forastero de Dios que es el objeto especial de su gracia. "Forastero soy yo en la tierra; no encubras de mí tus mandamientos" (Sal. 119:19).

Esta identidad como pueblo forastero que caracterizaba a Israel traía

consigo claras consecuencias morales al igual que espirituales. "La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra mía es; pues vosotros forasteros y extranjeros sois para conmigo" (Lv. 25:23). Y aunque políticamente Israel llegó a ser una nación independiente, tanto moralmente como espiritualmente Israel comprendía su identidad en términos de comunidad forastera en relación con Dios. Y ellos debían su existencia misma a la voluntad y misericordia divinas.

La imagen de forastero en el Nuevo Testamento

La imagen del forastero (*pároikos*) se emplea siete veces en el Nuevo Testamento para describir al pueblo de Dios. En todos estos textos encontramos una alusión veterotestamentaria. De modo que la base de esta imagen para la auto-comprensión de la iglesia está profundamente arraigada en el pueblo de Dios del antiguo pacto. En el relato que hizo Esteban de la historia de salvación, él recordó la promesa hecha a Abraham, "que su descendencia será extranjera (*pároikoi*) en tierra ajena" (Hch. 7:6; cf. Gn. 15:13). En un relato paulino de esta historia él recordaba que "el Dios de este pueblo de Israel escogió a nuestros padres, y enalteció al pueblo siendo ellos extranjeros (*paroikía*) en tierra de Egipto" (Hch. 13:17; cf. Ex. 6:1,6). Al parecer el carácter forastero del pueblo de Dios no era visto como una mera coincidencia de su historia sino como un aspecto fundamental.

La imagen del forastero se destaca en el importante texto en Hebreos 11:9ss. La idea básica que el pueblo de Dios mora en tierra ajena es subrayada en este pasaje con el uso de una serie de términos: "tierra ajena" (*allótrios*) (11:9), "extranjeros" (*xénos*) (11:13), "y "peregrinos" (*parapídemoi*) (11:13). Abraham se incluye entre los héroes de la fe en base a su obediencia al llamado de Dios a ser un transeúnte (*paroikéo*) (11:8,9; cf. Gn. 23:4; 26:3). La razón detrás de esta obediencia era "porque esperaba la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios" (11:10). La interpretación que generalmente se le ha asignado a este pasaje es la siguiente: "ya que él un día llegará a ser ciudadano de la ciudad celestial, ahora reside como extranjero en la tierra" (Schmidt 1967:V,851). Sin embargo, no es necesario posponer el cumplimiento de la promesa esperada hasta más allá de la historia como nosotros la conocemos. Hebreos 11:39-40 ofrece la sugerencia que la comunidad neotestamentaria se concebía a sí misma como objeto de la promesa, por lo menos en forma anticipada. (Nótese el tiempo presente del verbo en Hebreos 6:12, "imitadores de aquellos que por la fe y la paciencia *heredan* las promesas" [énfasis del autor].) Aunque siguieran esperando el cumplimiento final de las promesas de Dios, la comunidad mesiánica se daba cuenta que el reinado de Dios había sido inaugurado en su medio. Pero en lugar de hacer innecesario que la comunidad siguiera viviendo como transeúntes, servía mas bien para intensificar esta dimensión de su identidad.

1 Pedro 2:9-11 es otro pasaje clave para captar la auto-comprensión de la comunidad neotestamentaria. Cuatro imágenes aplicadas al pueblo

de Dios en el Antiguo Testamento se utilizan para describir la comunidad mesiánica. Se identifica como “linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios” (2:9). En este contexto Pedro, con toda naturalidad, le llama a la comunidad apostólica “extranjeros” (*pároikoi*) y “peregrinos” (*parepídemoi*) al estilo de las confesiones de los patriarcas, los profetas y los salmistas. (La alusión aquí parece ser al Salmo 39:12.) El contraste aquí no es entre la ciudad terrestre y la celestial, sino entre el reino de las tinieblas y el reino inaugurado por el Mesías. Al igual que los patriarcas, su condición de extranjero en el mundo determinaba la conducta contracorriente de la comunidad mesiánica.

El llamado a la santidad y al exilio, o peregrinación (*paroikía*) en 1 Pedro 1:17 está basada esencialmente en la naturaleza de Dios mismo y en su reino en contraste con los reinos de este mundo. El dualismo primario aquí parece ser entre los dos reinos, la esfera de la humanidad caída y el reinado de Dios, mas bien que entre dos eras temporales, la era presente y la venidera.

A primera vista Efesios 2:19, “Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios,” parecería contradecir a 1 Pedro 1:17 y 2:11. Sin embargo, no es real esta aparente diferencia, pues se trata de esferas de alienación diferentes. Los cristianos gentiles ya no están ajenos a la ciudadanía en el pueblo de Dios (Ef. 2:12,19). El nuevo pueblo de promesa que surge de la gracia creadora de Dios incluye a aquellos que eran extranjeros, que no eran pueblo. Así que, en realidad este pasaje señala un nuevo enfoque en relación con la alienación y la comunión. Aunque ya no son extranjeros en relación con los miembros de la familia de Dios, precisamente por esta razón llegan a ser extranjeros en relación con el reino de la desobediencia. La ciudadanía se entiende con referencia a Dios y a su pueblo, y la condición de extranjero se entiende con referencia a los reinos de este mundo. Miembros de la comunidad mesiánica son “conciudadanos con los santos, y miembros de la familia de Dios” (Ef. 2:19). La “ciudadanía de Israel” de la cual fueron anteriormente alejados, ahora ha llegado a ser una realidad en la nueva familia de Dios en la cual los que anteriormente habían sido extranjeros están incorporados (Ef. 2:12).

La metáfora de la ciudadanía se utiliza en el Nuevo Testamento para la misma clase de exhortación moral que la imagen de extranjeros. En el corazón de su enseñanza moral en la Epístola a los Filipenses, Pablo les hace recordar a sus lectores que “nuestra ciudadanía (*politeúma*) está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo” (3:20). En otro contexto Pablo aconseja a sus lectores, “solamente que os comportéis (*politeúmai*) como es digno del evangelio de Cristo” (Fil. 1:27). En un sentido muy concreto el futuro de la promesa de Dios determinaba el presente de la vida y testimonio de la comunidad neotestamentaria. La confesión de la iglesia primitiva, “porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la por venir” refleja esta realidad (He. 13:14). Pertenecer a la iglesia de Jesucristo significa que la ciudadanía ya no está en los reinos de este mundo. Está mas bien en el reino de Dios que ya se ha inaugurado en su medio, aunque se siga

esperando su plenitud. Esta forma de comprender la ciudadanía era muy importante en la iglesia durante los primeros siglos. Sin embargo, a partir del tercer siglo esta imagen comenzó en forma creciente a perder su atracción y su poder (Schmidt 1967:V,852, nota 65).

Otra imagen estrechamente relacionada con la figura del extranjero en 1 Pedro 1:1 y Santiago 1:1 es "la dispersión" (*diasporá*). La dispersión de Israel a través del mundo del primer siglo llega, en estos textos, a ser una imagen para la auto-comprensión de la iglesia. "Pedro, apóstol de Jesucristo, a los expatriados (*parepidémois*) de la dispersión (*diasporás*) en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, elegidos según la presciencia de Dios Padre" (1 P. 1:1-2a). Por su parte, Santiago aplica la imagen de "las doce tribus que están en la dispersión" a la comunidad cristiana a la cual dirige su carta. *Diasporá*, que era un término técnico para referirse a la dispersión de los judíos entre las naciones (cf. LXX Dt. 28:25; 30;4) y después del cautiverio babilónico muy especialmente (Jdt. 5:19; 2 Mac. 1:27; Jn. 7:35), ahora se emplea para expresar la auto-comprensión de la comunidad cristiana primitiva (Schmidt 1967:II,102-104). La imagen de la *diasporá*, tal como fue aplicada a la comunidad mesiánica, era mucho más que una mera referencia a su dispersión geográfica entre las naciones del mundo del primer siglo. La imagen de la dispersión refleja en la iglesia del Nuevo Testamento un aspecto importante de su propio sentido de identidad y complementa las otras metáforas en esta configuración: transeúntes o advenedizos, extranjeros, exiliados y forasteros.

Jesús Como Forastero

Las raíces de esta orientación forastera que caracterizaba a la comunidad mesiánica del primer siglo están en el Antiguo Testamento. Pero su inspiración más inmediata viene de Jesús cuya vida y misión fueron marcadas por su condición de forastero. Desde sus años más tiernos Jesús, junto con su familia, era recordado como exiliado político (Mt. 2:13-23). Tanto Mateo (8:20) como Lucas (9:58) recuerdan las palabras de Jesús: "Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar su cabeza." En ambos Evangelios este texto se coloca en un contexto en que Jesús llama a sus discípulos al compromiso en su seguimiento. Aunque el término mismo no se emplee, es evidente que Jesús concebía su situación como un "morar en tierra ajena." Y es evidente que la comunidad mesiánica primitiva comprendía su vocación en estos términos. En Mateo 25:35 Jesús se identifica con el forastero (*xénos*) recibido por sus discípulos auténticos.

En su Evangelio Juan también presenta a Jesús como forastero con consecuencias para sus discípulos. Leemos que "a lo suyo vino, y los suyos no le recibieron. ... Y aquel Verbo fue hecho carne y habitó (*eskénosen*, literalmente levantó su tienda) entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Jn. 1:11,14). Luego, dos discípulos de Juan le escucharon decir de Jesús,

"he aquí el Cordero de Dios" y le siguieron. Luego le preguntaron, "¿Rabí ... dónde moras (*méneis*)? Les dijo: Venid y ved. Fueron y vieron donde moraba (*ménei*) y se quedaron (*émeinan*) con él aquel día" (Jn. 1:38-39). El lenguaje que el evangelista emplea evoca la imagen de uno que mora en carpas en tierra ajena. Y en Juan 14:2 encontramos una visión similar. "En la casa (*oikía*) de mi Padre muchas moradas (*monaí*) hay ... voy, pues, a preparar lugar (*tópon*) para vosotros." Las lecturas de este texto que vislumbran "mansiones" al estilo de los reyes de este mundo evidentemente echan mano a otros tipos de imágenes para su interpretación. Finalmente, Apocalipsis 21:3 provee una clave adicional para comprender la encarnación en términos de la imagen del forastero. "He aquí, el tabernáculo (*skené*) de Dios con los hombres, y él morará (*skenósei*) con ellos; y ellos serán su pueblo (*laoí*), y Dios mismo estará con ellos como su Dios."

El conflicto profético contra la institucionalización de la fe llega a su culminación en Jesús y en la comunidad mesiánica en que se vivía como forastero. Frente al desastre nacional inminente y el exilio, los profetas del Antiguo Testamento insistían que Israel no podría reclamar derechos a la tierra, ni al templo, ni a sus propias teologías elaboradas en los intereses de la seguridad nacional, ni siquiera a Yahveh mismo para defender el *status quo*. En su visión Ezequiel veía a Yahveh alejarse de su santuario (8:6). "Ha abandonado la tierra" (8:12) y finalmente, "la gloria de Jehová se elevó de en medio de la ciudad" (11:23). Jeremías también utilizó la imagen de forastero. "O esperanza de Israel, Guardador suyo en el tiempo de la aflicción, ¿por qué te has hecho como forastero en la tierra, y como caminante que se retira para pasar la noche?" (14:8)

Esta es básicamente la visión profética que Jesús y la comunidad primitiva recogieron. A Jesús le condenaron por su falta de asombro frente al esplendor del templo y por insistir en que el templo "hecho de mano" seguramente sería destruido. Pero según Jesús, la pérdida no sería sustancial porque el Dios de Israel habita en un templo "hecho sin mano" (Mr. 14:58). La destrucción del templo y sus cultos habría sido el tema de las criticas proféticas de Jesús en muchas ocasiones. Las alusiones frecuentes a este tema en los Evangelios nos hacen pensar que habría alguna base para las acusaciones de los adversarios de Jesús, aunque éstas fueran torcidas debido a sus prejuicios.

Esteban, en su repaso de la historia de salvación, incluyendo referencias a la vida forastera del pueblo de Dios (Hch. 7:6,29), fue apedreado por haber insistido, entre otras cosas, que "el Altísimo no habita en templos hechos de mano" (7:48). La fórmula, "hecho de mano" fue aplicada a los ídolos en el Antiguo Testamento (Is. 2:18; 10;11; Lv. 26:30) y en la versión de la septuaginta de Isaías 16:12 es aplicada al templo mismo. Esta crítica del templo, máxima expresión institucional de la religión judía, habría sido especialmente ofensiva a los oyentes de Esteban. Pablo también decía que el "Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas" (Hch. 17:24). Esta crítica del templo llegó a su apogeo en el Nuevo Testamento en la Epístola a los Hebreos. "Porque no entró Cristo en el santuario hecho de mano, ... sino en el cielo mismo para presentarse ahora por nosotros ante Dios" (9:24).

Este grupo de imágenes nos recuerda que el Nuevo Testamento percibe a la iglesia esencialmente como el pueblo forastero de Dios - un pueblo de extranjeros entre los reinos idolátricos de este mundo y moradores con Dios mismo.

La imagen de forastero en la iglesia primitiva

A principios del segundo siglo la iglesia seguía concibiéndose a sí misma como una comunidad de forasteros. La Epístola a Diogneto, probablemente escrita por el apologista griego, Cuadrato, cerca del año 125 d.C., utiliza la imagen de forastero para describir elocuentemente la vida y misión de la comunidad cristiana de su época.

> Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. ... A todos aman y por todos son perseguidos. ... Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo. ... Por los judíos se los combate como a extranjeros; por los griegos son perseguidos y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben decir el motivo de su odio (V:5-17).*

La condición de forastero que caracterizaba a la comunidad cristiana determinó su conducta en todas las áreas de su vida y misión de una manera realmente notable. De modo que ser una comunidad forastera significaba vivir contra la corriente de los valores predominantes en la sociedad grecorromana en su afirmación de la vida, su aprecio por la mujer, los pobres y otros sectores marginados en la sociedad.

A fines del primer siglo la imagen de forastero era aplicada a la asamblea cristiana local. En el prólogo de I de Clemente leemos: "La iglesia de Dios que habita como forastera (*pároikos*) en Roma, a la iglesia de Dios que habita como forastera (*pároikos*) en Corinto." Y hacia la mitad del siglo siguiente notamos que este uso de la imagen de forastero seguía en aumento. En su carta a los Filipenses Policarpo saludó a la congregación: "a la iglesia de Dios que habita como forastera (*pároikos*) en Filipos." Y en el prólogo del Martirio de San Policarpo leemos: "la iglesia de Dios que habita como forastera (*pároikos*) en Esmirna, a la iglesia de Dios que vive forastera (*pároikos*) en Filomelio y a todas las comunidades peregrinas (*paroikía*) en todo lugar."

---

*Ruiz Bueno (1974:850-851). Más adelante se notan ciertos rasgos de dualismo griego que no reflejan fielmente el sentido bíblico de esta imagen. "El alma está encerrado en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal; así los cristianos viven de paso (*paroikéo*) en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción en los cielos" (VI:7-8; 1974:851-852).

El término que había servido como imagen para la auto-comprensión de iglesia en el Nuevo Testamento, en el siglo II había llegado a ser un término técnico para referirse a la congregación local. De este trasfondo surgen el término latino "*parochia*" y el castellano "parroquia" para designar la congregación local y "párroco" para referirse al pastor de esta congregación. Pero tras el cambio constantiniano el significado del término llegó a cambiarse tanto que ya ni siquiera se reconocía. En lugar de ser forasteros y extranjeros en un sentido literal y figurado del término, los parroquianos en las iglesias establecidas generalmente han sido todo lo contrario. Son ciudadanos que pertenecen, tanto a la sociedad secular como en la eclesiástica y ejercen dominio a través de sus instituciones. Y aún en las llamadas iglesia libres los parroquianos generalmente son todo menos forasteros y extranjeros en la sociedad.*

Las implicaciones misioneras de la imagen de forastero para la identidad del pueblo de Dios en la Biblia son claras en ambos Testamentos. Abraham, prototipo bíblico del forastero. también es representativo de la intención misionera de Dios. "Y serán benditas en ti todas las familias de la tierra" (Gn. 12:3). Y, por cierto, Jesús era el forastero auténtico que le dio a la comunidad mesiánica su sentido de identidad al igual que el modelo para su participación en la misión de Dios en el mundo. Para Pedro la condición de extranjero que caracterizaba al pueblo de Dios era esencial tanto para su vida como para su misión en el mundo (1 P. 2:9-11).

El evangelio del reino puede ser compartido con autenticidad únicamente por aquellos que son ciudadanos del reino de Dios. Y esto implica que el mundo nos tenga por forasteros y extranjeros, identidad que gozosamente asumimos. Al parecer se precisa una comunidad que es extraña al sistema dominante para comunicar un evangelio que resulta ser verdaderamente salvífico. Solo así podrá la iglesia ser, de acuerdo con su vocación, una comunidad realmente transformadora. Los ciudadanos de esa "ciudad santa que descendía del cielo de Dios" (Ap. 21:10) son los que tendríamos un mensaje de auténtica esperanza para nuestros tiempos.

---

*Por cierto se nota una inversión similar de sentido en el término "ministro" (*diákonos*). En el ejercicio de sus funciones gubernamentales, sean seculares o eclesiásticas, generalmente son todo menos siervos. Y el término "cristiano" ha sufrido una inversión similar de significado.

Capítulo 6

IMAGENES DE PEREGRINACIÓN: LOS POBRES

La imagen de los pobres, juntamente con la configuración de términos relacionados, es fundamental para comprender el carácter y misión de la iglesia en el Nuevo Testamento. Pero para comprender la imagen en su sentido bíblico hay que dejar a un lado las definiciones puramente psicológicas, sociológicas, sociales, y económicas del término. "Los pobres," en su sentido bíblico, parecen ser los objetos especiales del amor de Dios en el Antiguo Testamento. Y en el Nuevo Testamento son los objetos especiales de la misión mesiánica. Esta aparente predilección de Dios a favor de los pobres ha sido reconocida en los últimos años por los biblicistas. Sin embargo, las implicaciones de esta imagen en la comunidad cristiana primitiva para comprender su vida y la misión como iglesia aún no han sido ampliamente reconocidas.

Hay una serie de textos en el Nuevo Testamento que reflejan de manera implícita la identificación de los pobres con la comunidad mesiánica. En la versión de las bienaventuranzas que encontramos en Lucas leemos, "Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios" (Lc. 6:20). El Sermón del Monte (al igual que el Sermón de la Llanura) se dirige a la comunidad de los discípulos de Jesús y refleja los valores y la auto-comprensión de la comunidad mesiánica primitiva.

La imagen de los pobres, tal como se aplica a la iglesia primitiva, no se limita estrictamente al vocablo "pobres" (*ptokós*). El concepto bíblico de los pobres incluye toda una gama de términos generalmente traducidos como "humilde," "humildad" (*tapeinós*, y otros), "manso" y "mansedumbre" (*praús*, *et al.*). La invitación del Jesús "manso y humilde" a sus seguidores a tomar su yugo sobre ellos (imitarle como seguidores y discípulos) generalmente se ha entendido en términos de una espiritualidad personal, pero pocas veces se ha comprendido como una metáfora importante para la auto-comprensión eclesial.

El término "pobres" en Romanos 15:26 podría ser un sinónimo para los "santos" y una designación para la comunidad primitiva en Jerusalén.* En Santiago "los pobres de este mundo" forman la comunidad escogida por Dios para la salvación (2:5). La comunidad se compone de hermanos y hermanas de "humilde condición" (*tapeinós*) (1:9). Los humildes son los que experimentan la gracia de Dios (4:6). Y la comunidad se caracteriza por su mansedumbre (1:9; 3:13).

---

*Esta interpretación ha sido sugerida por Ernst Bammel (1967:VI,909,912). Para otra interpretación véase Fitzmyer (1972:IV,199).

Esta imagen para la auto-comprensión de la iglesia primitiva era totalmente contraria a la corriente social y cultural dominante en el mundo grecorromano en donde la comunidad cristiana primitiva se encontraba. La imagen de los pobres no era más aceptable en el mundo del primer siglo que lo sería hoy en día. La pobreza era concebida como una mala suerte y una desgracia absoluta. La idea de que los pobres estén bajo la protección divina era totalmente ajena al pensamiento griego. Por lo tanto en tiempo de conflicto social los pobres no se atrevían a convocar la ayuda de los dioses (Hauck 1967:VI,887).

Las actitudes de los griegos hacia la humildad y la mansedumbre eran similares. En el mundo grecorromano éstas eran consideradas vicios más que virtudes. Aristóteles, por ejemplo, insistía en que la principal virtud humana era la "grandeza de espíritu" (*megalopsychía*), un espíritu orgulloso y altivo que no aguanta los insultos de otros, un sentido del honor personal y de los derechos propios. Los griegos generalmente utilizaban *tapeinós* en un sentido negativo y denigrante significando "bajo," "servil" o "mezquino." Que uno pudiera ser humillado por una situación ajena a su voluntad era comprensible. Pero la idea que una persona pudiera humillarse a si mismo era inconcebible. El término generalmente traducido "humildad" (*tapeinophrosúne*), literalmente, una mentalidad de humilde, recomendada unas seis veces por Pablo y Pedro en el Nuevo Testamento, significaba para los griegos debilidad, vileza y pusilanimidad (Grundmann 1967:VIII,1-26).

Así que la imagen bíblica de los pobres y los humildes para comprender la identidad fundamental de la iglesia primitiva era contraria a los valores sociales y culturales predominantes del primer siglo. En este contexto la iglesia fue llamado a vivir y llevar a cabo su misión.

Las raíces de esta metáfora en el Antiguo Testamento

Pero otra visión de valores humanos caracterizaba el pensamiento hebreo. El Antiguo Testamento toma una actitud mucho más positiva hacia la humildad y la mansedumbre. Para los hebreos el pueblo de Dios vive en relación con Yahveh y es el objeto de su pacto de misericordia. Por lo tanto, la única respuesta apropiada para su pueblo es la de sometimiento obediente, humildad y mansedumbre.

Esta visión fue desarrollada especialmente por el profeta Isaías. El reinado mesiánico de paz sería don de Dios para los humildes, los mansos, los pobres, los que no tienen otra alternativa que la de confiar en Dios para su salvación. Se contrastan con los soberbios, los altivos y los enaltecidos (Is. 2). Se describe el reino mesiánico como justicia para los pobres y equidad para los mansos y humildes (11:4). El pueblo de Dios se compone de los pobres y afligidos que hallan refugio en Sion (14:32). La ciudad de Dios es el lugar de protección para su pueblo, los pobres y los menesterosos (25:4). En la visión profética de Deutero-Isaías este concepto es desarrollado aún más. La misericordia y la compasión de Dios son experimentadas por su pueblo humilde y afligido (49:13). Su pacto de paz es prometido a los pobres y a los humildes (54:10-11). Y la

salvación mesiánica será el legado de los pobres y humildes de espíritu (66:2) (Grundmann 1967:VIII,10).

El equivalente hebreo de *ptokós*, o "pobre," expresa más una relación que una desgracia económica. Las condiciones de vida en el pueblo de Dios exigen una dependencia en Yahveh en el contexto de la comunidad. Lo opuesto a la pobreza es la violencia, más que las riquezas (Bammel 1967:VI,888). En realidad, la palabra tiene un sentido espiritual y moral similar a la humildad y la mansedumbre (Sal. 18:27). Los pobres eran aquellos en Israel cuya única esperanza era confiar en Yahveh en el contexto de la comunidad del pacto para su sobrevivencia.

Se observan dos corrientes complementarias en la actitud del Antiguo Testamento hacia los pobres. Primero, los pobres son los objetos predilectos del cuidado de Dios y por lo tanto deben ser los objetos de la solicitud de la comunidad. Yahveh, a diferencia de los dioses de los griegos, es el protector de los pobres, y su pueblo tiene una serie de provisiones diseñadas para aliviar su sufrimiento. Segundo, Los profetas en su denuncia enérgica de las injusticias de los ricos y poderosos, tendían a identificar a los pobres con el pueblo de Dios. El pueblo liberado de Egipto mediante las grandes obras salvíficas de Yahveh era pobre, y su única esperanza era confiar en Dios para su liberación y su providencia (Am. 2:10ss; Ex. 22:21; 23:9). En el paralelismo poético de Isaías 3:15 "los pobres" se identifican con "mi pueblo" (cf. Is. 10:2; 14:32).

Sofonías 3:11b-12 señala explícitamente que el pueblo de Dios es humilde y pobre: "Porque entonces quitaré de en medio de ti a los que se alegran en tu soberbia, y nunca más te ensoberbecerás en mi santo monte. Y dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, el cual confiará en el nombre de Jehová." Esta es la misma visión que encontramos en Isaías 29:19: "Entonces los humildes crecerán en alegría en Jehová, y aun los más pobres de los hombres se gozarán en el Santo de Israel." En el Salmo 37 los mansos, los pobres y los justos son sostenidos por Dios frente a los malignos, los impíos y los violentos. Tras el exilio, la visión profética del futuro vislumbraba para el pueblo de Dios, pobre y afligido, una liberación de la escasez, de la opresión y del temor de la violencia (Is. 54:11-17).

En el período inter-testamentario surgieron notables diferencias socioeconómicas causadas por las guerras. Surgió una clase pobre en contraste notable con los elementos pudientes de la sociedad judía. Y la vida de los pobres de la tierra (*am haarez*) se hizo casi imposible. Aunque los rabinos de la época tendían a idealizar a los pobres, esto no contribuyó a aliviar su miseria. Su mejor esperanza era depender de las obras de caridad voluntaria. El judaísmo del primer siglo tomó por asentadas las diferencias socio-económicas que dividían al pueblo en clases muy distintas. Luego la tendencia post-exílica a asumir una actitud negativa hacia la pobreza prevaleció. En el mejor de los casos la pobreza era considerada una mala fortuna, y en el peor, una maldición. Este es el contexto socio-económico del Nuevo Testamento (Bammel 1967:VI,889-902).

Los pobres - Objetos de la misión mesiánica

El Espíritu del Señor está sobre mi,
Por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;
Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;
A pregonar libertad a los cautivos,
Y vista a los ciegos;
A poner en libertad a los oprimidos;
A predicar el año agradable del Señor (Lc. 4:18-19).

Este texto, citado libremente de Isaías 61:1-2, es empleado por Lucas para introducir el ministerio mesiánico de Jesús. Nos ofrece una clave fundamental para comprender la naturaleza de su misión. En vista del paralelismo que caracteriza la poesía hebrea, podemos tomar las lineas en sentido sinónimo. La sanidad y liberación del evangelio llegan a los pobres, que aquí se describen como cautivos, ciegos, oprimidos y quebrantados de corazón. Los pobres eran los objetos predilectos de la misión salvífica del Mesías.

Igualmente, en Mateo 11:5 seis signos de la salvación mesiánica son enumerados: "Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio." Pero el acento cae claramente sobre la última frase. Esto es así, no solo porque es la conclusión que resume la serie de citas, sino porque entre todos los signos de salvación citados, éste es el único que causó escándalo (11:6). Ofrecer la salvación de Dios a los pobres era el elemento realmente escandaloso en la misión de Jesús. Constituía un escándalo en el judaísmo del primer siglo, especialmente para el establecimiento religioso, que los pobres fueran declarados bienaventurados (Mt. 5:3; Lc. 6:20). De modo que Jesús declaró que aquellos que no se escandalizaban por él (y por su misión a los pobres) también serían bienaventurados (Mt. 11:6).

¿Pero quiénes son estos pobres que son los objetos directos de la misión salvífica de Cristo? Seguramente incluyen a los pobres que eran los objetos especiales de la actividad salvadora de Yahveh en el Antiguo Testamento. Este grupo incluía a aquellos que padecían de necesidad económica, aquellos que carecían del patrimonio que les correspondía y, por lo tanto, les faltaban los medios para sostenerse económicamente. En esta categoría también estaban incluidos los humildes, los débiles, los afligidos, los mansos y los sencillos. Los extranjeros, las viudas y los huérfanos también eran los objetos especiales del amor de Dios en Israel antiguo. El grupo incluye a todos aquellos cuya única esperanza era confiar en Dios, tanto para su providencia como para su protección, para su salvación en el sentido más amplio.

En los evangelios Jesús comparte este concepto de los pobres. Incluyen a los que sufren necesidad económica. Para aquellas familias en Israel que habían perdido sus patrimonios, y para aquellos cuya situación económica precaria les había obligado a vender sus servicios a los más pudientes, la proclamación del "año agradable del Señor" (el año

de jubileo) era realmente una buena noticia (Lc. 4:18). Sin embargo, para algunos de los que asistieron a la sinagoga en Nazaret ese día, aparentemente fue una mala noticia (Lc. 4:28-29).

A juzgar por el escándalo que produjo su incorporación en el reino de Dios mediante el evangelio, este grupo de pobres también incluía a aquellos que los adversarios de Jesús tildaban de "publicanos", "rameras" y "pecadores" (Mt. 11:19; 21:31-32). Estos eran incluidos entre los pobres, no tanto porque en forma notoria quebrantaban las leyes de Dios, sino porque los miembros respetables de la comunidad judaica los señalaban con el dedo y, en la opinión pública, la puerta a la salvación les era cerrada. También estarían incluidos entre los pobres aquellos cuyas actividades no les permitían guardar los ritos judíos. Estos incluían a los curtidores, los pastores, los cambistas y los cobradores de impuestos. La categoría de los pobres también incluía a aquellos que en el Nuevo Testamento se describen como "los pequeños" (Mt. 10:42; 18:10,14; Mr. 9:42), "los más pequeños" (Mt. 25: 40,45); "los niños" (Mt. 11:25); "los forasteros", "los desnudos", "los enfermos" y "los encarcelados" (Mt. 25:31-46). "Pobres" era también una palabra clave para referirse a los gentiles, a todos aquellos marginados hacia quienes la misión salvífica de Cristo era dirigida (Lc. 4:24,27).

La parábola de la gran cena (Lc. 14:15-24) generalmente se interpreta como una figura del banquete mesiánico escatológico que, según las expectativas judías, sería el evento culminante en la restauración del reinado salvífico de Dios al final de la historia. Según la parábola, éste será el momento cuando los pobres y marginados finalmente encontrarán su lugar de comunión con Dios. Las tres invitaciones descritas en la parábola parecen ser referencias alegóricas a los varios grupos a quienes fue dirigido el mensaje mesiánico.

Primero, el judaísmo, representado por sus líderes religiosos y políticos, rechaza la invitación a participar en la restauración mesiánica del reino debido a su participación comprometedora en la vida pública, caracterizada por su sed de poder, su preocupación por los bienes y su búsqueda del placer (cf. Lc. 8:14). La segunda invitación aparentemente se refiere a la misión mesiánica descrita en los Evangelisos. Se dirige esencialmente hacia "los pobres, los mancos, los cojos, y los ciegos" (Lc. 14:21). Este es el tema que corre por los relatos del ministerio de Jesús que encontramos en los Evangelios (Lc. 4:18-21; 7:22; 14:13; Mt. 15:30-31; cf. Jn. 5:3). Se dirige hacia los pobres y los marginados, a aquellos que, según la visión oficial judía, se encontraban fuera del ámbito de la salvación. Estos son los que escuchan a Jesús con alegría y reciben la buena noticia con un gozo desbordante. La tercera invitación se dirige a aquellos que se encuentran por "los caminos y por los vallados" (Lc. 14:23). Estos que se encuentran fuera de la ciudad son los gentiles, objetos especiales de la compasión de Jesús y de la misión apostólica posterior (cf. Lc. 4:24,27).

"Los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos" (Lc. 14:21) son esencialmente referencias a los marginados dentro del judaísmo. Este grupo incluía, no solo a los efectivamente pobres en un sentido económico, sino también a todos aquellos que, según el judaísmo oficial, se encontraban fuera de la esfera de la salvación y carecían de esperanza social y

espiritual. Su única fuente de esperanza consistía en confiar en la compasión y providencia de Dios, independientemente del sistema oficial. Pero además de los marginados del judaísmo, el término "pobres" también se refería al mundo de los gentiles, los alienados a quienes iba dirigida la misión de Cristo (Lc. 4:24-27). Parecería que éste es el punto principal en las instrucciones que dio el hombre que hizo la gran cena en la parábola de Lucas 14:12-24. "Los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos" (14:13,21) y los que se encontraban "por los caminos y por los vallados" (14:23) participarán en el gran banquete mesiánico escatológico. Los pobres y los marginados hallarán la comunión en la casa del Padre.

La categoría de los pobres incluía a todos los económica, social, cultural y religiosamente sumergidos, a los sectores de la sociedad que fueron despreciados por los poderosos, pudientes y religiosos de la sociedad. Los pobres incluían a todos aquellos cuya ignorancia de cuestiones religiosas y rituales y cuya aparente falta de seriedad moral cerraba para ellos, según la opinión de la mayoría religiosa, la puerta de la salvación. Pero precisamente a estos pobres, "los trabajados y cargados," Jesús les ofrece descanso (Mt. 11:28).

Para Jesús, entonces, la categoría de los pobres incluía la misma gama amplia de sufrimiento, debilidad, desesperanza y desorientación humanas que caracterizaba la visión profética en el Antiguo Testamento. Los pobres son aquellos que sufren necesidad, los que tienen hambre y sed, los desnudos y los forasteros, los enfermos y los encarcelados, los que lloran, los trabajados y los cargados, los últimos, los más pequeños, los perdidos y los pecadores (véase Jeremías 1980:133-138).

Los pobres en la misión de la comunidad primitiva

En contraste notable con el Evangelio de Lucas, la palabra "pobre" (*ptokós*) no se emplea en Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, esto no quiere decir que la visión que tuvo Jesús de su misión mesiánica no fue continuada en la comunidad primitiva. Al contrario, "los pobres" de la invitación a la gran cena de Lucas 14, los gentiles, son los objetos predilectos de la misión apostólica. La iglesia primitiva también tomó con toda seriedad su misión a los económicamente pobres, al igual que a los marginados sociales y religiosos. La forma en que los apóstoles continuaron la comunidad de bienes que ellos habían experimentado con Jesús contribuía a la superación de las diferencias sociales y económicas (Hch. 4:32-34). Las comidas comunes, la responsabilidad de los doce (y más tarde de los siete) a servir las mesas (*diakonéin*), el ministerio a la viudas, y las experiencias particulares de compartir la propiedad, todos apuntan a una comunidad que sobrepasó por mucho a la sinagoga en su preocupación concreta por los pobres (Bammel 1967:VI,912).

Pablo, en su misión a los gentiles, se encontraba continuando la misión mesiánica a los pobres, tal como ésta fue interpretada en Lucas 4:18-25 y 14:12-24. Pero la continuación paulina de la misión mesiánica no se limitó a la evangelización de los gentiles, como tales. En el ministerio de Pablo también "a los pobres es anunciado el evangelio" (Lc.

7:22). En base a textos como 1 Corintios 1:27 y 2 Corintios 8:2 podemos deducir que Pablo y sus colegas dirigieron su mensaje a los económica, social, cultural y religiosamente marginados en la auténtica tradición de Jesús.

Los pobres - Característica de la comunidad mesiánica

Ya hemos notado la identificación implícita del pueblo de Dios con los pobres en algunos de los escritos proféticos. Queda aún más clara en las descripciones neotestamentarias de la visión del Mesías y de su comunidad. A Jesús mismo se le describe como pobre. En los relatos de la infancia de Jesús, especialmente en Lucas, la preocupación de Dios a favor de los pobres y la identificación de Jesús con ellos se enfatizan.* Los evangelios todos presentan a Jesús como "amigo de publicanos y pecadores" y efectivamente pobre y sin residencia fija (Lc. 7:34; 9:58). Esta fue la realidad que llevaba a los apóstoles a invocar "la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por amor a vosotros se hizo pobre ... para que vosotros con su pobreza fueseis enriquecidos" (2 Co. 8:9; cf. Fil. 2:6-8).

Las bienaventuranzas, tanto en Mateo como en Lucas, comienzan con los pobres. Esta es la bienaventuranza fundamental que describe a la comunidad mesiánica. Las bienaventuranzas que siguen sencillamente complementan esta característica básica. El sentido bíblico del término "pobre" incluye a los afligidos, los hambrientos, los mansos y los perseguidos. Las bienaventuranzas no son ocho características independientes. La comunidad mesiánica que hereda el reino es esencialmente pobre. La naturaleza y misión de esta comunidad de pobres son ampliadas por medio de las bienaventuranzas que siguen.

Tanto Mateo como Lucas declaran que la comunidad mesiánica se compone de "los pobres." La versión lucana de las bienaventuranzas es especialmente clara: "Bienaventurados *vosotros* los pobres" (6:20) [énfasis del autor]. Tanto los seguidores de Jesús, en el contexto original de las palabras, como la comunidad primitiva a la que está dirigido el Evangelio de Lucas, están identificadas como "pobres." Y lo mismo puede decirse de la versión mateana. Las enseñanzas contenidas en el Sermón del Monte están claramente dirigidas a sus discípulos (5:1-2), y de forma secundaria, se dirigen a la comunidad cristiana en que el Evangelio de Mateo fue leído.

A veces se señalan las diferencias entre las versiones de Mateo y Lucas. En Lucas la referencia es aparentemente a los pobres en un sentido económico. En Mateo la referencia abarca un sentido más amplio, incluyendo a los humildes, o pobres ante Dios. A la luz de la referencia

---

*Esto se nota en el *Magníficat* (Lc. 1:46-55), en las condiciones precarias en que nace Jesús (2:1-7), en el anuncio a los pastores (2:8-21), en la ofrenda propia de los pobres ofrecida en los ritos de purificación (2:22-24), y en su condición de exiliado político (Mt. 2:13-23). En la genealogía encontrada en Mateo las cinco mujeres mencionadas (Tamar, Rahab, Rut, la mujer de Urías, y María) hubieran sido consideradas marginadas (pobres).

de Jesús a Isaías 61:1-2 al identificar su misión mesiánica en términos de "dar buenas nuevas a los pobres" (Lc. 4:18), podemos deducir que Jesús incluía entre estos pobres a "los abatidos," "los quebrantados de corazón" y "los cautivos." Jesús entendía a "los pobres" en su sentido bíblico amplio. De modo que no se refería exclusivamente a los desposeídos económicamente. Pero tampoco espiritualizó el concepto para incluir únicamente a los humildes. Una posible explicación de las diferencias entre las dos versiones es que Mateo escribía para una comunidad enfrentada con la tentación farisaica al orgullo espiritual y Lucas se dirigía a una comunidad que sufría la opresión. Y por eso los dos evangelistas reflejaron diferentes aspectos de la intención de Jesús (Jeremías 1980:137-138).

En Mateo 11:28-30 hay otra alusión, no solo al hecho de que Jesús era "manso y humilde," sino también al hecho de ser éstas características de la comunidad reunida en torno a él. La invitación a "todos los que estáis trabajados y cargados" viene después de varios párrafos en el Evangelio de Mateo que parecen ser una amplificación de su visión de la misión mesiánica en términos de anunciar las buenas nuevas a los pobres (11:5). Estos "pobres" incluyen "los violentos" pisándose los talones unos a otros en su apuro por entrar al reino (11:12) (1980:136-137); a "los publicanos y pecadores" (11:19); a los gentiles de "Tiro y Sidón" (11:22); a "los niños" (11:25); y finalmente a "los trabajados y cargados" (11:28). La implicación clara en este capítulo es que la comunidad a que se dirige el Evangelio es una comunidad de pobres.

Es probable que "los pobres" mencionados en Gálatas 2:10 y Romanos 15:26 sea una referencia a la comunidad mesiánica en Jerusalén (Bammel 1967:VI,909).* Entre los años 47-49 d.C. coincidieron una sequía, malas cosechas y un año sabático en Judea produciendo condiciones de escasez económica (Jeremías 1980a:162-163). Pero es difícil imaginar que ésta fuera la razón para designar a los santos en Jerusalén como "los pobres" unos diez años más tarde cuando se escribía la Epístola a los Romanos. Es muy posible que "los pobres" haya sido una de las auto-designaciones para la comunidad primitiva en Jerusalén (Bammel 1967:VI,909).

En Santiago 2:5 los pobres son descritos como los objetos del favor divino en una manera que recuerda la primera bienaventuranza. Los pobres son los herederos del reino. Santiago emplea otros términos que llevan el mismo sentido para describir la comunidad primitiva. *Tapeinós* (humilde) aparece en una forma u otra cuatro veces en la Epístola. La gracia de Dios es otorgada a los humildes (4:6). Se recomienda dos veces la mansedumbre como la postura más adecuada para la comunidad mesiánica. Santiago parece reflejar una comunidad en que las características de la pobreza, la mansedumbre y la humildad están comenzando a desaparecer y los ricos y poderosos están entrando en la iglesia (1967:VI,911).

"Los pobres" (*ptokós*) no es el único término empleado en el Nuevo Testamento para referirse a la iglesia en este sentido. *Tapeinós*, generalmente traducido "humilde condición," "humilde" o "humildad,"

---

*Contra esta interpretación véase Fitzmyer 1972:III,606 y IV,199.

se emplea unas treinta veces. Y *praús*, traducido como "mansedumbre" y "manso," aparece unas quince veces. Juntamente con *ptokós*, todas estas referencias a "los pobres" en su sentido bíblico amplio nos proveen de evidencia sustanciosa que la comunidad cristiana se concebía a si misma como una comunidad de "los pobres." En realidad, los términos para "pobreza" y "humildad" tienen sus raíces en el mismo concepto y vocablo hebreo (Bammel 1967:VI,910, nota 237).

Partiendo de sus recuerdos de Jesús mismo, los apóstoles animaban a la comunidad a tomar conciencia de su carácter esencial como comunidad de "los pobres," ordenando sus relaciones en términos de la mansedumbre y la humildad. Pablo, que se refería a sí mismo "como pobre" (2 Co. 6:10) y "humilde" (Hch. 20:18), pedía lo mismo en las comunidades que surgieron como resultado de su testimonio evangelizador. Pablo identificaba la humildad como la característica fundamental de la comunidad y señalaba explícitamente a Jesucristo como el modelo a seguir (Fil. 2:3-8). La humildad y la mansedumbre son características esenciales en la comunidad, pues corresponden a la naturaleza misma de nuestra vocación (Ef. 4:1-2). Los llamados apostólicos a la humildad, basados en el ejemplo y las enseñanzas de Jesús mismo, llevan un sentido de urgencia ya que tiene que ver con la identidad misma de la comunidad de fe (1 P. 5:5-6; Stg. 4:6,10; Fil. 2:3-8; Ef. 4:1-2).

Implicaciones para la misión de la iglesia

La imagen de "los pobres" tiene claras implicaciones para la vida y misión de la iglesia. La yuxtaposición de la comisión de Jesús a los doce (Mt. 10) y la forma en que Jesús mismo entendía su propia misión mesiánica al anunciar las buenas nuevas a los pobres es notable (Mt. 11:5-6). Esta es precisamente la misma misión que Jesús les encomendó a sus seguidores. La buena noticia era el anuncio de que "el reino de los cielos se ha acercado" (Mt. 10:7). A este mensaje se le llama "el evangelio" (Mt. 9:35). En el caso de la misión de los discípulos, los pobres eran "las ovejas perdidas de la casa de Israel," los enfermos, los muertos, los leprosos y los endemoniados (Mt. 10:5-6). Estos son representativos de la clase de personas que en los Evangelios son llamados "los pobres." La misión de Jesús era dirigida a los pobres (Mt. 11:5; cf. 9:18-33), y ésta era la misma misión con que los discípulos fueron encargados.

La iglesia como "los pobres" y la iglesia que anuncia buenas nuevas "a los pobres" son dimensiones fundamentalmente relacionadas en la misión cristiana. Dondequiera que la iglesia haya sido seducida por las tentaciones al poder, al prestigio y a la propiedad, ya no puede con integridad, comunicar el evangelio del reino en su plenitud. Es así porque el mensaje auténtico del evangelio ha sido traicionado y los pobres ya no perciben en el mensaje comunicado el evangelio del reino.

Recientemente tanto la teología como la misiología han enfatizado "la opción de la iglesia por los pobres." La iglesia tiene que optar por los pobres si va a ser fiel a su Señor. Sin embargo, la imagen de "los pobres" como componente esencial para la auto-comprensión de la iglesia nos

recuerda que la opción *por* los pobres puede ser asumida con integridad únicamente por una iglesia *de* los pobres. Esto es lo que los profetas tenían en mente cuando invitaban a Israel a "volver al desierto." Esto es lo que ocurrió en la encarnación (2 Co. 8:9; Fil. 2). Esto es lo que Jesús le encargó a la comunidad mesiánica original (Mt. 16:24-25; 19:21,27). Esto es lo que la iglesia del primer siglo comprendió (Lc. 6:20-22). Y esto generalmente ha sido comprendido por los movimientos de renovación radical a través de la historia.*

Aún faltando esta identidad de "los pobres," la iglesia a veces ha intentado en sus obras de caridad y programas de servicio "optar por los pobres." Pero debido a su evangelización parcializada y mutilada y sus obras caritativas motivadas más por sus propios intereses que por el amor de Cristo, la misión ha resultado en la comunicación de un evangelio distorsionado y carente de poder salvífico. A menos que la iglesia, "como pobres," anuncie las buenas nuevas "a los pobres," sus esfuerzos misioneros no serán más que una caricatura vacía de la intención de Jesús.

---

*Notablemente en algunos casos estos movimientos han sido denominados como "los pobres" y "los humildes".

IMÁGENES DEL NUEVO ORDEN

Capítulo 7

IMÁGENES DEL NUEVO ORDEN: EL REINO DE DIOS

El reino de Dios es una de las principales imágenes para comprender la visión bíblica de la actividad salvífica divina, primero en la vocación de Israel, luego en la misión del Mesías y finalmente en la vida y misión de la comunidad mesiánica. Aunque el término "reino" se encuentre a través de todo el Nuevo Testamento, juega un papel predominante en los Evangelios sinópticos.[1] De acuerdo con el testimonio unánime de los cuatro Evangelios, Jesús vino anunciando el reino de Dios. Su misión, como Mesías de Dios en el mundo, era fundamentalmente ésta: proclamar el reino de Dios y su justicia. Y mediante la presencia de Jesús, el rey mesiánico (ungido), en su medio la gente pudo captar una visión del reino de Dios con una claridad hasta entonces insospechada.[2]

Aunque la misión mesiánica de Jesús consistía fundamentalmente de "proclamar el reino de Dios," el sentido preciso de este término no se define en ninguna parte del Nuevo Testamento.[3] Aparentemente los oyentes de Jesús conocían bien el concepto. Aunque la frase "reino de Dios" no aparece en el Antiguo Testamento, la idea del reinado de Yahveh había penetrado en todo aspecto de la vida en Israel antiguo.

En la Biblia, el reino de Dios es una imagen primaria para comprender la estrategia salvífica de Dios. Sin embargo, por varias razones, esta imagen ha sido menospreciada por la Iglesia en la forma en que ha venido comprendiendo su vida y misión. Desde comienzos del siglo XX biblicistas han venido observando que aunque Jesús vino proclamando el reino, lo que apareció fue la iglesia y su misión consiste en predicar a

---

[1]El término *basilea* (reino) se emplea en el Nuevo Testamento con aproximadamente la siguiente distribución: Mateo - 51; Marcos - 16; Lucas - 41; Juan - 5; Epístolas de Pablo - 14; Hebreos y Epístolas Universales - 4; Apocalipsis - 4.

[2]En este capítulo he dependido de un artículo mío publicado en inglés (Driver 1993:65-69).

[3]El término bíblico, "reino de Dios", puede malentenderse debido al significado secular del término. Hans Küng define el reino de Dios simplemente como "la causa de Dios" en el mundo (1977:268-269). Bruce Chilton, ha sugerido que "reino" debe entenderse en un sentido dinámico, "Dios venido con fuerza salvífica" (1984:126). "Reino" es un término fundamentalmente político que implica una amplia gama de relaciones sociales. "Reino de Dios" se refiere a un orden social, el nuevo orden de Dios. En Sinaí presenciamos el advenimiento de Yahveh para reinar sobre su pueblo. Cuando Jesús proclama el reino de Dios percibimos la actividad salvífica de Dios presente en la persona, palabras y hechos del Mesías (Lc. 11:20; cf. Mt. 12:28). El elemento esencial en la proclamación mesiánica del evangelio es: "¡Tu Dios reina!" (Is. 52:7).

Cristo. En el mejor de los casos, esta es una peligrosa verdad a medias, pues predicar al Mesías es también predicar el reino en que el Mesías es Señor. Sin duda este dilema, tal como se ha planteado, refleja más la constantinianización de la iglesia que una falta de claridad e integridad en la visión y estrategia de Jesús.

En el catolicismo tradicional, tras el cambio constantiniano, el reino de Dios llegó prácticamente a identificarse, de una manera un tanto triunfalista, con la Iglesia Católica establecida en el imperio romano. Y de esta manera se le ha restado a la imagen del reino su poder para inspirar al pueblo de Dios a una fidelidad vivencial y a un compromiso más bíblicos.

Mientras tanto, en la tradición protestante, la tendencia a pasar por alto a los Evangelios y a comenzar con una lectura "solafideística" de Pablo, ha dado por resultado una comprensión más individualizante de la salvación y una percepción de la iglesia verdadera en términos fundamentalmente invisibles y espiritualizantes. De esta manera también se le ha restado a la metáfora del reino de Dios su poder imaginativo e inspirador. En este contexto, la imagen del reino de Dios, o cayó en desuso, o fue reformulada en términos principalmente futuristas, interiores e invisibles.

Sin embargo, en el curso del siglo XX algunos sectores de la iglesia han presenciado un nuevo interés en la imagen del reino de Dios. Gracias al ministerio pastoral y reflexión teológica de Johann Christoph (1805-1880) y Christoph Friedrich Blumhardt (1841-1919) se pudo captar de nuevo una visión notablemente bíblica del reino de Dios. Tras una larga lucha contra manifestaciones demoníacas en su congregación, el anciano Blumhardt llegó a comprender que porque "Jesús es vencedor," el reino de Dios se ha convertido en una posibilidad real aquí y ahora. Percibió la importancia de la realidad del reino, tanto en las esferas interiores de la lucha espiritual, como en las estructuras políticas y socio-económicas de su día. Esta nueva visión del reino fue continuada por Eberhard Arnold y la Sociedad de Hermanos y por los líderes del movimiento de la Iglesia Confesante en Alemania que en la década de 1930 resistieron en nombre del Mesías, y de su reino, las pretensiones nacionalistas y totalitarias del estado alemán.

El legado de los Blumhardt contribuyó a que los cristianos llegaran a discernir las dimensiones demoníacas en las estructuras sociales de su época. Durante la Segunda Guerra Mundial, algunos pudieron percibir la naturaleza demoníaca de las estructuras sociales y políticas de la cristiandad occidental que anteriormente habían estado convencidos que eran plenamente cristianas. De modo que una lectura más radical del evangelio del reino en el Nuevo Testamento les proveyó con una clave para responder a los desafíos de los anti-reinos de su época, fueran éstos seculares o religiosos.

De manera notable, en las últimas décadas hemos presenciado un nuevo surgir de interés en la imagen bíblica del reino de Dios. Hay varias razones por esta renovación. Una de ellas es la persecución y el sufrimiento que han padecido muchos cristianos en nuestro tiempo. El reinado de Dios, que sobrepasa todas las expectativas humanas, constituye

un ingrediente esencial de la esperanza que sostiene a nuestros hermanos y hermanas que sufren, especialmente en las áreas de conflicto en nuestro mundo. Debido a las condiciones sociales, políticas y económicas muy difíciles a que han estado sometidos, muchos cristianos en América Latina han encontrado que la imagen del reino de Dios les ayuda a comprender la Palabra y la voluntad de Dios para ellos. Viviendo bajo condiciones de opresión política y privación económica, la proclamación que hizo Jesús del reino, ese nuevo orden divino de justicia, paz y salvación, les ha provisto con una clave importante para comprender su vida y misión como pueblo de Dios en el mundo.*

También les ha proporcionado una esperanza capaz de sostenerles en medio de la persecución. Por ejemplo, el Libro de Apocalipsis, con su presentación poderosa del reinado de Dios, la alternativa salvífica divina a los reinos caídos de este mundo, provee a estos hermanos y hermanas con nuevos ánimos para seguir el camino y con fuerzas espirituales para resistir a todos esos poderes malignos que los oprimen.

La pregunta que formulan muchos cristianos en el Tercer Mundo en esta década final del siglo XX ya no es: "¿Hay vida después de la muerte?" sino más bien: "¿Hay vida antes de la muerte?" En un mundo plagado por las realidades de la miseria, la opresión, la violencia y el sufrimiento humano, los cristianos están descubriendo en la Biblia el "evangelio del reino," mensaje de justicia, paz, reconciliación y liberación. En el "evangelio del reino" encontramos el proyecto salvífico de Dios que incluye a una nueva humanidad viviendo en una creación restaurada caracterizada por relaciones sanadas con el Creador, con los demás humanos y con el resto del orden creado. La visión bíblica del reino de Dios responde a los más profundos anhelos y necesidades de la humanidad y ofrece un marco dentro del cual se puede comprender mejor la naturaleza y misión de la iglesia – una comunidad mesiánica transformadora.

El reino de dios en el antiguo testamento

Lejos de ser una mera abstracción, o una figura literaria, el reino de Dios era una realidad en la experiencia de Israel antiguo. De hecho, los Salmos 145 y 146 son ejemplos de la forma en que el pueblo de Dios celebraba la realidad del reinado de Dios en su culto comunitario. El Salmo 145 comienza, "Te exaltaré, mi Dios, mi Rey," y el Salmo 146 termina con la declaración confiada que "Jehová reinará para siempre."

**El camino a Damasco: Kairós y conversión* (1989:27). Un ejemplo de este creciente interés en el reino de Dios puede verse en "Una respuesta a Lausana: Implicaciones teológicas de un discipulado radical", documento redactado por un grupo *ad hoc* conformado en su mayoría por participantes del Tercer Mundo, australianos y evangélicos jóvenes. Esta declaración de cuatro páginas contiene diez referencias al "reino de Dios". En contraste, el "Pacto de Lausanne" que recoge la declaración oficial del Congreso de Lausanne celebrado en 1974 y que consta de diez páginas, contiene sólo cuatro referencias al "reino de Dios" (Padilla 1975:183-188).

En el Salmo 145:11-13 se menciona en forma explícita el reino de Dios cuatro veces.

Se ha dicho, y no sin razón, que el culto es una de las actividades más subversivas en que el pueblo de Dios puede participar. Adorar a Dios como Rey y confesar que sólo Dios "reinará para siempre" es restarles, por lo menos implícitamente, esa lealtad absoluta que generalmente reclaman los señores de este mundo. Es cierto que el reino de Dios es muy diferente, pero no en exactamente la misma forma en que muchos cristianos de nuestros tiempos se imaginan. Las dimensiones de esta diferencia se notan en la advertencia articulada en el Salmo 146:3. "No confiéis en los príncipes."

El reinado de Dios se presenta como la alternativa salvífica a las estructuras caídas de gobierno humano. Como nos advierte toda una serie de textos bíblicos, la seguridad y el bienestar de un pueblo se encuentran mediante la confianza no-violenta en Dios, en lugar de confiar en la fuerza de los armamentos. Desde el tiempo de Constantino el Grande, la iglesia ha minimizado las diferencias fundamentales entre el reino de Dios y los reinos caídos de este mundo. Los ha concebido más como aliados que como alternativas opuestas.

Según este Salmo (y mucho textos bíblicos más), el reino de Dios no sirve para *complementar* el ejercicio de la autoridad civil, como Agustín y muchos cristianos desde entonces han pensado, sino para *suplantar* el ejercicio de esta clase de poder político que depende de la amenaza y de la fuerza coercitiva para imponerse.

Para poder comprender el reino de Dios y su dinámica, tenemos que recordar que Dios liberó a su pueblo de Egipto, y no meramente de los egipcios. En el éxodo fueron liberados de ese sistema que depende del ejercicio del poder coercitivo. Egipto era el principal representante de este sistema en su época. Históricamente, la alternativa divina al sistema egipcio fue una convivencia de pacto bajo el reinado de Dios, tal como quedó constituido en Sinaí.

En el Nuevo Testamento, la alternativa a Roma, o Babilonia (como se le llama en el libro de Apocalipsis) era la comunidad mesiánica, fiel y sufriente, cuya ciudadanía verdadera se encontraba en el reino de los cielos.

Ambos Salmos subrayan la naturaleza fundamental del reino de Dios. Se caracteriza por la práctica concreta de esas relaciones justas que corresponden a la convivencia establecida bajo el pacto salvífico divino. El reino de Dios se manifiesta más claramente en la forma en que el Señor muestra su providencia amorosa hacia los débiles y los oprimidos. Parecería que los atributos más destacados de la realeza divina son la compasión, la misericordia, la bondad y la providencia.

Dios es absolutamente fiel para cumplir las promesas hechas en su pacto misericordioso. El "hace justicia a los agraviados; ... da pan a los hambrientos; ... liberta a los cautivos; ... abre los ojos a los ciegos; ... levanta a los caídos; ... ama a los justos; ... guarda a los extranjeros; ... al huérfano y a la viuda sostiene; ... y el camino de los impíos trastorna" (Sal. 146:6-9; cf. 145:14-20; 72:10b-14).

Y ésta es la misma visión del reino que hallamos vez tras vez en los

Salmos y en otras partes del Antiguo Testamento. "Dios hace justicia al oprimido" (Sal. 103:6); "da sustento al hambriento" (Sal. 107:9; 145:15); "libera al prisionero" (Sal. 68:6; Is. 42:7); "endereza al decaído" (Sal. 57:6; 145:14); "da vista a los ciegos" (Is. 42:7); "protege al extranjero, a la viuda y al huérfano" (Ex. 22:20,21; Dt. 10:18; Jer. 7:6; Sal. 68:6). Estas, entonces, son las características esenciales que nos permiten reconocer al reino de Dios. Estas son las formas sociales concretas que identifican al reino de Dios.

El Salmo 146 es parte de una colección de los grandes Salmos con que Israel antiguo periódicamente celebraba su identidad como pueblo de Dios. (Tradicionalmente, se les llamaba "Hallel" porque todos comienzan con la frase, "Alaba a Jehová".) Estos Salmos fueron recitados por el pueblo judío en las grandes fiestas religiosas con que conmemoraban su identidad espiritual. Entre éstas están la Fiesta de Hánukkah, Pascua, Pentecostés y Tabernáculos.

En el judaísmo tardío, los Salmos 146 al 150 aparentemente llegaron a formar parte de la colección de oraciones diarias ofrecidas en las sinagogas. Así que el Salmo 146, que resume tan notablemente la visión bíblica de la forma concreta que toma el reino de Dios en medio de su pueblo, llegó a formar parte de la liturgia oficial en Israel.

Por cierto, esta visión del reinado de Dios no se limitaba a los Salmos. Después del regreso de Israel del exilio, la visión profética de una restauración mesiánica del reinado justo de Dios incluía la unción del Siervo de Yahveh "enviado a predicar buenas nuevas a los abatidos, a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar libertad a los cautivos, y a los presos apertura de la cárcel" (Is. 61:1).

El reino de dios manifestado más plenamente en Jesús

Cuando llegamos al Nuevo Testamento, no debe sorprendernos notar que son precisamente estos mismos signos los que caracterizaron la actividad mesiánica de Jesús. Jesús vino como el Ungido de Dios para restaurar su reinado misericordioso en medio de su pueblo, y hasta con dimensiones universales. ¡En Israel no se concebía de un Mesías sin reino! De acuerdo con el Evangelio de Mateo, Jesús comenzó su ministerio mesiánico "predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo" (Mt. 4:23).

Según el Nuevo Testamento, el poder del nuevo orden estaba ya operante en Jesús. Todo lo que él hacía y decía estaba relacionado con la venida del reino de Dios. Los exorcismos son claros ejemplos de la manera en que el reino de Dios se estaba inaugurando. En su misión mesiánica Jesús acometió contra el maligno y lo venció. "Si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios. Porque ¿cómo puede alguno entrar en la casa del hombre fuerte, y saquear sus bienes, si primero no le ata? Y entonces podrá saquear su casa" (Mt. 12:28-29).

La figura de la lucha de Jesús contra el tentador y las fieras en el desierto nos ofrece una visión de la manera en que el Mesías, el "segundo

Adán," comienza a revertir los efectos de la desobediencia del "primer Adán." En efecto, la misión mesiánica de Jesús consistía en revertir las consecuencias del mal en el mundo: la enfermedad, la posesión demoníaca, la hostilidad en la naturaleza, las rivalidades sociales, religiosas y étnicas, el hambre, la opresión, la explotación económica, la religiosidad vacía, la enajenación y la muerte. El conflicto que caracterizó al ministerio de Jesús fue, en realidad, la lucha del nuevo orden desplazando a la era del pecado y la muerte. Por lo tanto, todos los que confían en su riqueza, poder y prestigio para salvaguardar su seguridad, reaccionan violentamente por que los valores del nuevo orden amenazan sus falsas fuentes de seguridad. El reino de Dios ya comenzaba a desplazar a los reinos de este mundo con sus reclamos idolátricos sobre las lealtades de los seres humanos.*

Cuando Juan el Bautista envió sus discípulos a Jesús preguntando sobre la venida del Mesías y la restauración del reinado de Dios en su medio, la respuesta de Jesús era fundamentalmente un eco de la visión bíblica antigua del reino de justicia descrita en los Salmos y los profetas. "Respondiendo Jesús, les dijo: Id, y haced saber a Juan las cosas que oís y veis. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio" (Mt. 11:4-5).

Estos, según Jesús, son signos claros y definitivos de la presencia del reino. En las formas compasivas, providentes y salvíficas en que Dios, a través de su Mesías (y luego, también a través de la comunidad mesiánica) obra entre los pobres, los oprimidos y los que sufren, el reino de Dios se manifiesta. Esta es la visión que caracterizaba el ministerio de Jesús.

Si Israel hubiera tomado en serio el mensaje de sus profetas y de su propia tradición litúrgica, hubiera podido reconocer el reino de Dios cuando éste se hizo presente en la persona y el ministerio de Jesús de Nazaret. El pueblo judío esperaba en general una vindicación de los justos (es decir, el sistema político y religioso imperante) por medio de la destrucción de los opresores (es decir, los enemigos de Israel).

Sin embargo, no fueron capaces de reconocerlo cuando irrumpió en su medio. El mensaje de los Salmos que ellos venían recitando en sus fiestas religiosas de año en año les recordaba de las formas sociales concretas que tomaría el reinado de Dios en medio de su pueblo. Pero el antiguo testimonio bíblico cayó sobre oídos sordos.

Aquí tenemos un ejemplo de la capacidad de la religión, cuando ésta se vuelve institución, para domesticar la fe de un pueblo. En este proceso, el mensaje, que originalmente había sido un instrumento poderoso para una salvación liberadora en el pueblo de Dios, ahora ha sido transformado en un instrumento para conservar el status quo económico, social y político.

---

*Para estos dos párrafos véase el capítulo *"The Kingdom of God: Goal of Messianic Mission"* (Driver 1993a:83-105). El verbo en Mateo 12:28 "ha llegado" (*phthano*), lleva el sentido de "adelantarse". Thayer sugiere la siguiente traducción: "El reino de Dios ha llegado a vosotros antes de lo que esperabais".

El hecho de que Israel podía, por una parte, celebrar en su culto las formas sociales concretas que tomaba el reino de Dios, y por otra parte, permanecer ciego cuando este reino irrumpió en su medio, nos sirve de advertencia a los cristianos de nuestro tiempo, convocándonos a reflexionar seriamente. Es posible ser rigorosamente religiosos e intachablemente ortodoxos, y a pesar de esto, ser incapaces de reconocer los signos más elementales del reino de Dios cuando éste aparece delante de nuestros ojos en el escenario de la historia.

Esto es exactamente lo que les pasó a los judíos del primer siglo, precisamente a los más escrupulosamente religiosos, a los más intelectualmente iluminados, a los más económicamente acomodados y a los más políticamente poderosos. Por otra parte, los parias del judaísmo – los cobradores de impuestos, los leprosos y otros, que por sus actividades eran considerados inmundos, los curtidores, los pastores, las prostitutas, los pobres y desheredados, los galileos y los samaritanos, los humildes y "los pequeños" – se apiñaban para entrar al reino que sus líderes rechazaban (Mt. 21:31-32; cf. 11:12).

Si tenemos el valor para ser honestos en cuanto a las implicaciones de la experiencia judía para la iglesia de nuestro tiempo, reconoceremos que la misma cosa ha venido sucediendo entre nosotros. El reino de Dios ha irrumpido en nuestro medio y corremos el riesgo de perderlo, porque estamos preocupándonos por otras clases de reino.

Como nos recuerda el Salmo antiguo, el reino de Dios se hace presente en nuestro medio cuando Dios

> hace justicia a los agraviados, ... da pan a los hambrientos, ... liberta a los cautivos, ... abre los ojos a los ciegos, ... levanta a los caídos, ... guarda a los extranjeros, ... y al huérfano y a la viuda sostiene (Sal. 146:7-9).

El desafío que está delante de nosotros es poder aplicar estos criterios que corresponden al reino a las situaciones difíciles que nos confrontan. Esto requiere mucha claridad y valentía espiritual a fin de poder discernir los signos que caracterizan al reino de Dios en un mundo cuyos valores están realmente al revés. Dios nos invita a someternos con valor obediente y con lealtad absoluta a su reinado.

La visión que orientaba a Jesús en su misión mesiánica se inspiraba en la antigua visión bíblica hallada en la actividad salvífica de Dios en el éxodo y en Sinaí, en los profetas y en los Salmos. Y esta era la misma misión que encargó a sus seguidores. Y yendo, predicad, diciendo: El reino de los cielos se ha acercado. Sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, echad fuera demonios; de gracia recibisteis, dad de gracia" (Mt. 10:7-8).

Al igual que Jesús, la comunidad del Mesías ha sido comisionada a hacer presente el reinado de Dios en el mundo mediante el cumplimiento de la misión que ha recibido. Es la comunidad que anticipa el reino; es signo del reino y en su misión se halla al servicio del reino.

Esta es la visión que debe orientar toda nuestra evangelización, tanto nuestros dichos como nuestros hechos. Y de esta manera ese poder

espiritual que se desprende del reino de Dios que caracterizaba la misión de Jesús, también marcará la actividad evangelizadora de la comunidad mesiánica.

Reino, iglesia y misión

Pentecostés es esencial para una comprensión bíblica del reino, de la iglesia y de su misión. Con frecuencia Pentecostés se interpreta de manera individualista, en términos de santidad personal y experiencia carismática. Y estos aspectos personales de Pentecostés ciertamente no deben ser desdeñados. No obstante, debe observarse que el libro de Los Hechos de los Apóstoles ubica a Pentecostés dentro del contexto del reino de Dios. Y es en este contexto que la iglesia y su comisión evangelizadora y transformadora pueden comprenderse mejor.

En Hechos 1:3-5 leemos que Jesús "se presentó vivo con muchas pruebas indubitables, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca del reino de Dios ... les mandó que no se fueran de Jerusalén, sino esperasen la promesa del Padre ... vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo." Luego, a la pregunta de los discípulos acerca de la restauración del reino a Israel, Jesús respondió: "vosotros recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra."

Las palabras, "el Espíritu Santo vendrá sobre vosotros" son exactamente las mismas palabras escuchadas por María cuando se le dio a Jesús su cuerpo físico (Lc. 1:35). Pero aquí se dirigen a los discípulos, quienes, en el poder del Espíritu, han sido creados en un nuevo cuerpo – la iglesia (Hch. 1:8). En el corazón de la experiencia de Pentecostés está la creación de un nuevo cuerpo – el cuerpo de Cristo, la nueva comunidad del reino.

La respuesta a las preguntas y expectativas de los discípulos, un tanto nacionalistas, en relación con el advenimiento del reino consiste en la creación de una comunidad al servicio del reino, comisionada con la tarea de testificar, en el poder del Espíritu, al reino y a su Señor, el Rey Jesús.

La iglesia en sí no es el reino de Dios. Es, mas bien, la comunidad al servicio del reino. Es la comunidad que anticipa al reino. Es la comunidad encargada con la continuación de la misión mesiánica en el mismo Espíritu y con la misma estrategia ya trazada por el Mesías. Es la comunidad en que los signos del reino se manifiestan con mayor claridad.

Debemos resistir la tentación a identificar a la iglesia con el reino de Dios, como tradicionalmente se ha hecho en el catolicismo, especialmente durante la época del Santo Imperio Romano. De forma un tanto triunfalista la iglesia prácticamente pretendía ser el reino aun cuando faltaban los claros signos vislumbrados en los Salmos y los profetas y encarnados por Jesús. Y de esta forma la imagen del reino perdió su poder para inspirar al pueblo de Dios, y el testimonio de la Iglesia perdió su credibilidad ante el mundo.

También debemos resistir la tentación a separar tajantemente la Iglesia del reino de Dios, como lo hacen algunas interpretaciones

protestantes, tales como el dispensacionalismo tradicional. Según esta tradición el reino de Dios, proclamado por Jesús, era una cosa, y la iglesia, cuando surgió, era una realidad totalmente otra.

Según la visión bíblica, la iglesia es comisionada a continuar la misión del Mesías, Jesús. Al igual que Jesús, proclamamos el reino de Dios mediante nuestros hechos y dichos. Al igual que Jesús, nos dedicamos a esas actividades que son propias del reino, que son auténticos signos del reinado de Dios en nuestro medio. Y juntamente con Jesús, rogamos a Dios con fervor, "Venga tu reino. Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra."

Capítulo 8

IMÁGENES DEL NUEVO ORDEN: LA NUEVA CREACIÓN

Paul Minear incluye la nueva creación, junto con la configuración de imágenes relacionadas, entre las cuatro principales metáforas para la auto-comprensión de la iglesia primitiva.* Sin embargo, a medida en que la iglesia se alejaba de sus raíces históricas, irónicamente, su meta futura también se alejaba más y más. La atracción del futuro, caracterizado por la promesa divina de la creación restaurada, poco a poco perdió su poder de atracción. Y esto condujo a la desaparición en la iglesia de esa dinámica visión misionera, inspirada por la imagen de una nueva creación. Especialmente a partir del siglo IV, la metáfora de la nueva creación dejó de inspirar la imaginación de la iglesia. Por lo tanto, la influencia de esta imagen sobre la vida y misión de la iglesia ha llegado a ser mínima. La imagen ha llegado a interpretarse en términos principalmente futuristas, perdiendo así, su poder para reflejar la verdadera identidad de la iglesia e inspirar e iluminar su participación activa en la misión de Dios en el mundo.

Sin embargo, la nueva creación es una metáfora especialmente potente para comprender la visión neotestamentaria de la identidad y misión de la iglesia. Se percibe a la iglesia colocada entre lo que Dios ha hecho en el pasado y lo que él hará en el futuro mediante sus obras creadoras en la marcha de la historia de la salvación hacia su desenlace final. La iglesia es un eslabón clave en la cadena de los actos creadores de Dios. Tras la creación del universo natural y humano y la creación de un pueblo que lleva su nombre mediante la vocación de Abraham y, aun más claramente, en la experiencia del Exodo y Sinaí, la iglesia constituye las "primicias de sus criaturas" (Stg. 1:18). La iglesia es la nueva creación y la nueva humanidad. En la iglesia vemos "la nueva Jerusalén, descender del cielo de Dios" (Ap. 21:2; cf. 3:12) anticipando que Dios haga "nuevas todas las cosas" (Ap. 21:5). Estas imágenes apuntan hacia la misión de la iglesia como signo divino de ese futuro.

Creación y nueva creación en el Antiguo Testamento

Los Hebreos antiguos se interesaban menos en los detalles formales de la creación que otros pueblos del mediano oriente. Sin embargo, esto no implica una falta de interés en la creación. Significa, más bien, que la

*Minear (1960). Las otras tres son el pueblo de Dios, la comunidad de fe y el cuerpo de Cristo.

creación se coloca en el marco de su visión global de toda la actividad salvífica de Dios. En realidad, el Antiguo Testamento percibe la creación como el comienzo de la historia de salvación. La creación se concibe como la primera entre las grandes obras salvadoras de Dios. En el relato veterotestamentario, la creación fue efectuada mediante la palabra de Dios, al igual que sus hechos (Gn. 1,2; Sal. 104,105). Aunque la creación fue la primera de las grandes obras salvadoras de Dios, hay un sentido en que la obra creadora de Dios continúa por medio de su actividad a favor de su pueblo, por medio de sus provisiones salvíficas y providentes manifestadas en los eventos de su historia (Sal. 104-105). Todos los aspectos de la intervención divina en la naturaleza, al igual que en los eventos de la historia, son aspectos de la voluntad salvadora de Dios (McKenzie 1972:V,629-633).

Por eso, no nos sorprende encontrar a los profetas de Israel hablando de una nueva creación, de "nuevos cielos y nueva tierra" (Is. 65:17; 66:22). Hablan de un Dios que está creando "una cosa nueva sobre la tierra" (Jer. 31:22), y haciendo un "nuevo pacto" (Jer. 31:31). Se describe esta actividad creadora divina mediante una rica variedad de imágenes. El desierto, árido e inhóspito se convertirá en "campo fértil" (Is. 32:15; 35:1,2,6b,7a; 41:18-20). La fertilidad de la tierra, regalo de la providencia divina, será abundante (Ez. 36:6-12; Jl. 3:18; Am. 9:13). La incertidumbre asociada con los tiempos inclementes y la oscuridad de la noche será superada (Zac. 14:7). La violencia que caracteriza las relaciones entre los seres humanos, al igual que en el reino animal, también será superada (Mi. 4:1-4; Is. 2:1-4; 11:6.9; 65:25). Más allá de su situación actual, caracterizada por relaciones de pacto rotas e ira divina, que es la forma que toma el amor herido de Dios, los profetas vislumbraron una nueva creación caracterizada por el derramamiento del Espíritu de Dios sobre su pueblo que habrá de morar en unidad, justicia y paz (Is. 32:15-18) (1972:V,633-634). En la visión profética, esta nueva actividad creadora conduce a la restauración de su pueblo a la bienaventuranza del pacto de salvación (Is. 40:28-31; 41:20; 42:5-9; 43:18-19; 51:9-11).

No importa la oscuridad del momento o del futuro inmediato, los profetas expresaban su esperanza mediante el anuncio de una nueva creación. Dios, el Creador original, será también el Creador escatológico. La primera creación se desembocará en la creación de nuevos cielos y nueva tierra. En lugar de ser objeto de fantasía utópica, en la nueva creación vislumbrada se culminará la intención divina para la primera. En el Antiguo Testamento, ambas creaciones forman parte integral de la historia de la salvación. Ambas son dones de la iniciativa salvadora divina (Eichrodt 1975:114-115). Esta es la promesa recogida en el Nuevo Testamento: "esperamos, según sus promesas, cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia" (2 P. 3:13). Es "un cielo nuevo y una tierra nueva ... la nueva Jerusalén (que desciende) del cielo de Dios" (Ap. 21:1,2; cf. 3:12). La confianza del pueblo de Dios que él "hará nuevas todas las cosas" está firmemente enraizada en la fe del Antiguo Testamento.

La nueva creación en el nuevo testamento

Los Evangelios

La visión de la nueva creación en el Nuevo Testamento no se limita a un cumplimiento futuro más allá de los límites de la historia. La era mesiánica iniciada por Jesús se caracteriza desde el principio por la imagen de la nueva creación. La actividad salvífica de Dios culminará en una gloriosa restauración. Esta era la esperanza de los cristianos primitivos, pero también se reflejaba en su vida actual en un mundo caído, porque ya se había hecho presente en la venida de Cristo. "En Cristo [hay]una nueva creación" (2 Co. 5:17) [traducción del autor]. Aunque las versiones castellanas generalmente no lo destacan con claridad, Jesús en realidad "creó (*epoíesen*) a doce" en una nueva comunidad mesiánica (Mr. 3:14-16a). Los doce son símbolo del nuevo pueblo de Dios, restaurado por el Mesías mediante un nuevo acto creador. Así que, literal y concretamente, "en Cristo hay una nueva creación."

Según los relatos del nacimiento en los Evangelios Sinópticos, Dios interviene en la historia de su pueblo. El Espíritu Santo, activo en la creación original, es el agente que inicia esta nueva creación (Mt. 1:20; Lc. 1:35). Lucas se refiere a la manera en que Jesús recibió su cuerpo con las siguientes palabras dirigidas a María, "El Espíritu Santo vendrá sobre ti." Luego, anticipando a Pentecostés, describe la creación de la nueva comunidad de testimonio – el cuerpo de Cristo – con las mismas palabras (Hch. 1:8). La experiencia de Pentecostés era esencialmente la creación de un nuevo pueblo. El Espíritu de Dios crea el nuevo orden (Jl. 2:28-29). Unicamente por medio del Espíritu de Dios es posible superar las barreras sociales y raciales, clasistas y nacionalistas, el dominio de un sexo por el otro. La obra creadora del Espíritu de Dios produce consecuencias sociales concretas. Esta comunidad del Espíritu es una nueva realidad social. La comunidad mesiánica, gracias al poder del Espíritu creador de Dios, es las primicias de la nueva creación que goza de dimensiones aun cósmicas. Queda claro, entonces, que la reflexión apostólica sobre la iglesia como nueva creación estaba directamente enraizada en la misión mesiánica de Jesús, e indirectamente en la visión veterotestamentaria de la restauración de la creación.

Según el Nuevo Testamento, dondequiera que el Espíritu Santo esté obrando, allí Dios está activo en una nueva creación. En los Evangelios Sinópticos, los exorcismos y sanidades de Jesús, hechos en el poder del Espíritu, eran signos seguros de la restauración del reino, nuevas obras creadoras de Dios. El protagonismo del Espíritu por medio de Jesús significa que el nuevo mundo de Dios ha llegado aun antes de lo esperado (Lc. 11:20; Mt. 12:28).*

Pero la presencia del reino restaurado de Dios no se limitaba a una influencia poderosa en los seres humanos. El Nuevo Testamento comparte la visión profética que el mundo material es el contexto para la nueva creación de Dios. Esta restauración de la creación también se

---

*Este es el signficado primario del verbo griego *phatháno* (Foerster 1965:III,1034).

manifestaba en calmar el mar tempestuoso, en llenar las tinajas de vino, y en la amplia provisión de alimentos para todos (Mt. 8:23-27; Jn. 2:3-8; Mt. 14:13-21 y paralelos). El poder redentor de Jesús se manifiesta en la renovación de toda la creación, tanto humana como natural. En la misión mesiánica la visión escatológica de la nueva creación ya comenzaba a manifestarse.

Las parábolas de la tela nueva y del vino nuevo, que no pueden ser mezclada o contenido con lo viejo, apuntan a la novedad esencial de la era inaugurada en Cristo. Aunque el contexto de estas parábolas en los tres Sinópticos (Mt. 9:16-17; Mr. 2:21-22; Lc. 5:36-39) refiere a la costumbre judía del ayuno y, por lo tanto, probablemente alude al hecho de que el reino que Jesús trae pide mucho más que meros ajustes en la espiritualidad judía del primer siglo, seguramente hay también una implicación más profunda. Una novedad radical ha llegado en Jesús que el judaísmo del primer siglo no pudo apreciar plenamente. Esta novedad, manifestada concretamente en la misión de Jesús, puede describirse como una renovación de la creación original de Dios.

En su Evangelio, Juan también comprendía la misión mesiánica de Jesús en términos de una nueva creación (Vawter 1972:IV, 417-418,424-431). La alusión a la creación original de Dios en el prólogo (Jn. 1:1-5) establece el escenario para la nueva creación mesiánica (1:19-2:11). Dios originalmente creó mediante su Palabra. Ahora Jesús es la Palabra creadora, activo en una nueva creación (1:1,14). Igual que la creación original, la nueva creación del Mesías se realizó en un espacio de siete días (1:29,35,39-42,43; 2:1).* Este periodo de siete días de nueva creación culmina en la manifestación de la gloria de Jesús y en la creación de una nueva comunidad de discípulo-creyentes (2:11).

Esta es la imagen recogida y empleada en una serie de textos paulinos (Ro. 8:19-23; 2 Co. 5:17; Gá. 6:15; Ef. 2:10-15; Col. 1:15-20). Y estrechamente relacionadas a la imagen de la nueva creación están las imágenes de las primicias (Ro. 6:4-6; 1 Co. 15:20-23; Ef. 4:13; Stg. 1:18), la humanidad nueva (Ef. 2:15; 4:22-24; Col. 3:9-11), y el postrer Adán (Ro. 5:12-21; 1 Co. 15:20-22, 44-50).

Los escritos paulinos

> "Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación. Y todos los que anden conforme a esta regla, paz y misericordia sea a ellos, y al Israel de Dios" (Gá. 6:15-16).

La restauración de la creación, vislumbrada por los profetas de Israel, ha comenzado bajo el poderoso impulso del Espíritu de Dios en la nueva era mesiánica. Los ritos que separaban a los judíos de los gentiles han sido superados en esta nueva creación. La novedad de esta creación no resulta meramente de la discontinuación de esta formalidad externa, sino

*La frase "al tercer día" introduce, sin duda, un nuevo simbolismo. Seguramente se refiere a la resurrección.

que surge de la intervención poderosa del Espíritu. El contexto en Gálatas lo destaca con claridad. Vivir en el nuevo orden de Dios significa "andar en el Espíritu," ser "guiados por el Espíritu," caracterizarse por "el fruto del Espíritu," y "vivir por el Espíritu" (5:16,18,22,25. Y con otra metáfora, "el que siembra para el Espíritu; del Espíritu segará vida eterna" (6:8).*

La nueva creación es mucho más que individuos llegando a ser "nuevas criaturas," por importante que esta experiencia personal sea. La referencia en el versículo siguiente al "Israel de Dios" apunta al sentido esencialmente corporativo del término. "El Israel de Dios," paralelo de la frase, "una nueva creación," es el nuevo pueblo de Dios reunido en el Mesías. "Y vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa" (Gá. 3:29). Como Dios una vez había creado un pueblo para si en la vocación de Abraham (Gn. 12:1-3) y mediante el Exodo y Sinaí (Is. 43:15-21), ahora la comunidad mesiánica también es una nueva creación, el Israel de Dios. Según esta visión paulina, la iglesia es el lugar en que ahora se encuentra la nueva actividad creadora de Dios, vislumbrada por los profetas.

Otro texto clave para comprender la visión paulina de esta nueva creación como imagen para la iglesia es 2 Corintios 5:17: "De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas." Traducciones tradicionales han interpretado la nueva creación como una imagen de lo que ocurre en el individuo que se acerca a Cristo, más bien que aplicarla a la iglesia. En este sentido, la traducción de "La Biblia al Día" resulta aún más enfática: "Al volverse cristiano, uno se convierte en una persona totalmente diferente. Deja de ser el de antes. ¡Surge una nueva vida!" Interpretado así, es un ejemplo clásico de la visión protestante de conversión personal. La visión bíblica esencialmente corporativa de la imagen de la nueva creación ha sido desplazada.

Pero esta traducción carece de base firme en el texto mismo (véase Yoder 1980:129-133). Primero, el pronombre "él" no está en el texto original. Y cuando se añade para facilitar la lectura, cambia el sentido del texto. La nueva creación llega a ser imagen para el individuo, más bien que para la iglesia. Segundo, el sustantivo *ktísis* en el Nuevo Testamento generalmente se refiere a una creación o a un acto creador. En ningún lugar en el Nuevo Testamento se aplica a individuos como tales. Cuando este término se aplica a personas, se refiere a categorías de personas o a instituciones humanas. Además, el contexto aquí parece indicar que Pablo tiene en mente un nuevo orden social. Pablo ya no evalúa a las personas de acuerdo con los criterios carnales o los valores mundanos (2 Co. 5:16; cf. Gá. 6:15). Las identidades étnicas de judíos o gentiles ya no son importantes. Lo que realmente importa es la nueva humanidad que se crea en Cristo. Una traducción más acorde al texto mismo podría ser como sigue: "De modo que cuando alguno está en Cristo, hay una nueva creación; el antiguo orden ha perdido su fuerza, y ha sido creado uno nuevo" (traducción del autor). Cristo es el agente por medio del cual esta

*"Vida eterna" aquí es un equivalente para el reino de Dios, o su nueva creación (cf. Gá. 5:21; 6:15).

nueva realidad social, una nueva creación, ha surgido (2 Co. 5:17).

Esta interpretación de 2 Corintios 5:17 no depende sólo de este texto. Es apoyada por todos los pasajes paralelos en el Nuevo Testamento. Como hemos notado ya, Gálatas 6:15, el único lugar más en el Nuevo Testamento donde aparece la frase "nueva creación" (*kainé ktísis*), refiere a la superación de la alienación entre judíos y gentiles en una nueva creación. En otro texto paralelo (Ef. 2:15), reconciliar a Judíos y Gentiles es crear una nueva humanidad. En Efesios 4:24 la invitación a vestirnos "del nuevo hombre, creado según Dios" culmina un llamado a la unidad (Ef. 4:1-16); y aquí, también, esta nueva creación se caracteriza por la mutualidad (Ef. 4:25,28,29,32). Finalmente, el pasaje paralelo en Colosenses 3:9-11 también habla del nuevo hombre, o humanidad, restaurado "conforme a la imagen del que lo creó," de modo que todas las diferencias sociales que dividen a la humanidad son superadas en Cristo.

En el himno cristiano primitivo en Colosenses 1:15-20 se le adora a Jesús como personificación máxima de la presencia creadora de Dios. Y además de proveer el modelo para la creación, también es la meta hacia la cual la creación evoluciona.* "El es ... el primogénito de toda la creación; porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra ... todo fue creado por medio de él y para él" (1:15-16). Es la convicción bíblica que Dios va a restaurar la creación. Esta visión, arraigada en la tradición profética de Israel antiguo, ha sido recogida en los relatos de la actividad mesiánica de Jesús en los Evangelios e incorporada, en la fe y el culto de la comunidad mesiánica primitiva.

En las dos estrofas paralelas del himno, Cristo es confesado supremo sobre todo el orden creado, "el primogénito de toda la creación" (1:15-17), y Señor de la nueva creación, la iglesia, "el primogénito de entre los muertos" (1:18-20).

"El primogénito de toda la creación" podría, referirse a Cristo como el Señor preexistente (cf. 1:17). Pero en su uso bíblico, "el primogénito" es un título de honor (cf. Ex. 4:22; Sal. 89:27). Por lo tanto, en lugar de meramente asignarle a Cristo prioridad temporal, el término en esta confesión de fe seguramente apunta a su supremacía.

"Porque en él fueron creadas todas las cosas" (1:16) expresa, sin duda, la convicción que Cristo es el centro unificador para la restauración de la armonía en el universo. Las referencias que siguen a "todas las cosas ... en los cielos y ... en la tierra, visibles e invisibles" apuntan concretamente al carácter cósmico de la obra reconciliadora de Cristo, incluyendo las esferas materiales y espirituales, personales y sociales.

"El es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten" (1:17) es una expresión dinámica del señorío sin límites de Cristo, a quien la iglesia se somete en su vida y misión en el mundo (Reicke 1968:VI,687). En esta frase llega a su apogeo la primera estrofa que celebra las dimensiones cósmicas de la nueva creación en Cristo. La confesión que en Cristo el orden creado entero halla su sentido verdadero provee una poderosa motivación para la misión de la iglesia en el mundo.

La segunda estrofa del himno subraya la realidad de la nueva

*Para los siguientes párrafos véase Driver (1994:267-271).

creación. "El es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, él que es el principio, el primogénito de entre los muertos" (1:18). En los escritos de Pablo "cabeza" parece llevar la idea de fuente de vida y crecimiento, así como origen de autoridad. Como "principio," Cristo es el fundamento de la nueva humanidad redimida, la iglesia, la "nueva creación" (cf. Gá. 6:15; 2 Co. 5:17). La frase, "primogénito de entre los muertos" establece un paralelismo con la primera estrofa ("primogénito de toda la creación,"). El Cristo resucitado es supremo en la nueva creación, anticipada ya en la iglesia y a realizarse finalmente en el universo entero.

"Por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud" (1:19). Jesús es la expresión más plena de la intención creadora y restauradora de Dios. Es realmente notable que esta expresión culminante se reserva para la segunda estrofa dedicada a la iglesia. Es aún más sorprendente cuando recordamos que la congregación cristiana en Colosas contaría con solo unos siete años desde su formación y numéricamente sería muy pequeña – cabrían en la casa de uno de sus miembros. A esta iglesia Pablo dice, en efecto, "la actividad creadora de Dios se vislumbra más claramente en la obra de Cristo. Y él comparte con su cuerpo, la iglesia, esta misión. Esta nueva creación que ha comenzado ya en la iglesia llegará un día a afectar todo el universo." No se trata de una mera afirmación teológica de inmanencia divina. Es confesar que las dimensiones cósmicas de la nueva creación ya están anticipadas en Cristo y en la iglesia. La misión mesiánica de Cristo y su comunidad apuntan hacia una nueva creación cósmica.

La comunidad primitiva percibía con claridad la relación estrecha entre la cristología y el carácter simbólico de su propia vida común. El verdadero carácter de Cristo se comunica con claridad únicamente cuando la iglesia hace visible en el mundo la alternativa mesiánica de una nueva creación. La cristología de las confesiones de la iglesia primitiva, lejos de ser especulativa, guardaba una estrecha relación con la vida y misión de la iglesia misma.

La iglesia es el lugar donde, mediante un nuevo acto creador, Dios ha inaugurado su comunidad reconciliada. La presencia de esta comunidad de la nueva creación recuerda al mundo su condición perdida (Fil. 1:27-28). En realidad, la iglesia es tanto signo de salvación como señal de juicio, dependiendo de la respuesta que dé el mundo a su testimonio. Esta dimensión misionera de la comunidad de la nueva creación es clara a la luz de la metáfora veterotestamentaria del pueblo de Dios como signo de atracción a la vista de todos los reinos de este mundo.

Las Primicias de la Nueva Creación

Las primicias es una imagen tomada del Antiguo Testamento y es empleada en el Nuevo Testamento de varias maneras. Contribuye a nuestra comprensión de la iglesia como nueva creación. Santiago 1:18 es un ejemplo de esta convergencia de metáforas. "Nos hizo nacer por la palabra de verdad, para que seamos primicias de sus criaturas." Este texto implica que la iglesia no es, en si, la nueva creación. Es solamente

la primera entrega de la nueva obra creadora de Dios. La imagen de las primicias es tomada de las prácticas cúlticas en Israel. La ofrenda de las primicias consistía de una parte representativa de la cosecha inminente. Era una acción de gracias a Dios por su pródiga generosidad, al igual que símbolo de la cosecha entera a punto de recogerse. Y además, era la ocasión para recordar en el pueblo de Dios, las obras salvadoras de Dios que, comenzando con "un arameo a punto de perecer," había creado a Israel "una nación grande, fuerte y numerosa ...[habitando] tierra que fluye leche y miel" (Dt. 26:5-9).

Aunque la imagen de primicias se emplea solo ocho veces en el Nuevo Testamento, añade una importante dimensión a nuestra comprensión de la metáfora de la nueva creación (Ro. 8:23; 11:16; 16:5; 1 Co. 15:20,23; 16:15; Stg. 1:18; Ap. 14:4). La imagen se emplea de cuatro maneras. (1) Cristo en su resurrección es las primicias de los muertos (1 Co. 15:20-23). (2) El Espíritu es las primicias, o garantía de participación en la familia de Dios ("adopción de hijos") y de ser pueblo de Dios (compuesto de gentiles y judíos), características de la nueva creación (Ro. 8:23; 11:16; cf. 2 Co. 1:22; 5:5). (3) Los primeros creyentes en una área geográfica son las primicias, pues representan la promesa y el poder del evangelio para toda el área (Ro. 16:5, 1 Co. 16:5). (4) La iglesia es primicia para Dios de la humanidad entera (Stg. 1:18; Ap. 14:4).

En Romanos 8:18-25 Pablo afirma la participación, tanto de la humanidad como del universo natural, en los beneficios de la obra redentora de Cristo.* Según la visión bíblica, el cosmos mismo ha sufrido de las consecuencias del pecado humano (Gn. 3:17). La rebeldía humana no solo destruyó la comunión con Dios, también introdujo desorden y violencia en toda la creación. El universo, también comparte el destino humano. Maldito, por el pecado humano, comparte la violencia y el desorden que caracterizan a la humanidad. Y con los humanos, destinados a la gloria por la obra redentora de Cristo, el resto del universo también está destinado a ser redimido.

La restauración cósmica está relacionada con la restauración de la humanidad por medio de Cristo. La humanidad restaurada habrá de convivir en paz, entre sí y con Dios, en un mundo que también ha sido transformado por Su Espíritu. Por la muerte y la resurrección de Cristo, el dolor y sufrimiento, ya no son la agonía inaguantable de la muerte. Son los dolores de parto que presagian la llegada de una nueva era. El pueblo de Dios afirma confiadamente esta esperanza, gracias a las primicias del Espíritu. Además de ser la primera gavilla de la siega, las primicias son

---

*Puede preguntarse si el término "creación" (*ktísis*) se refiere al mundo de la naturaleza, o a la humanidad, o a los dos. La interpretación más obvia de este pasaje es comprender "creación" como una referencia al mundo natural. Sin embargo, Walter Gutbrod (Foerster 1965:III, 1029, nota 196) y Juan Mateos (1984:1761) prefieren interpretar el término como una referencia primaria a la humanidad. Tanto 2 Corintios 5:17 como Gálatas 6:15, parecen referir en primer lugar a la humanidad. Ya que el contexto de los tres pasajes es el sufrimiento y testimonio del pueblo de Dios, esto parecería indicar que el interés primario es el mundo de la humanidad. Por cierto, en la perspectiva bíblica, la humanidad ocupa el centro del universo creado. Por lo tanto, parece mejor comprender "creación" en estos textos en su sentido inclusivo.

también la promesa de la cosecha final. Como primicia, el Espíritu de Cristo en medio del pueblo de Dios es un anticipo de la salvación final, no solo de la humanidad redimida, sino también de la creación restaurada. La presencia del Espíritu en la iglesia anticipa una restauración cósmica al igual que una salvación personal y social (2 Co. 5:5). El Espíritu de Cristo, que es clave para la vida del pueblo de Dios aquí y ahora (Ro. 8:2,4,5,9,11,13,14,16), es también fuente y signo de la salvación futura de la humanidad y del cosmos.

La imagen de las primicias, aunque limitada en su uso en el Nuevo Testamento, es importante para nuestra comprensión de la vida de la iglesia. La imagen refleja un aspecto esencial de la misión de la iglesia en el mundo. La iglesia juega un papel estratégico en la historia de la salvación. En su vida en el mundo, la iglesia se solidariza con la creación y experimenta las contradicciones de su condición caída (Ro. 8:22,23). Pero la nueva comunidad del Espíritu, es también signo de esperanza (Ro. 8:24,25). En la iglesia se hallan las primicias de la nueva creación. Es la nueva humanidad en proceso de ser restaurada a la imagen de su Creador. La iglesia es creación de Dios, creada "en Cristo Jesús para buenas obras" que corresponden a la intención original de Dios para la humanidad (Ef. 2:10). Es la presencia del Espíritu de Cristo, que distingue a la iglesia como primicias de la nueva creación (Ro. 8:14). Como primicias, la iglesia es el signo de esperanza que une a la creación estropeada con la nueva creación. Con sencillamente ser la comunidad del Espíritu, la iglesia participa en la misión de Dios en el mundo. Como primicias, la iglesia es el eslabón salvífico entre el Creador y todas sus criaturas, entre la creación estropeada y la creación restaurada.

Como primicias de la nueva creación, la iglesia es el "anticipo del futuro." La vida y misión de la iglesia consisten en la realización de la "presencia del futuro." Existe una tensión entre la iglesia y el mundo. Las dos creaciones, la creación original y estropeada y la nueva creación restaurada según la imagen de su Creador, no co-existen en igualdad de condiciones. La intención divina para el futuro está expresada en la nueva creación, más bien que en la vieja. Aunque la "bondad" esencial de la creación original es reconocida (1 Co. 10:26; 1 Ti. 4:4; Ap. 4:11) la novedad de creación en Cristo se acentúa más en el Nuevo Testamento (2 Co. 5:17, et. al.).

"El Espíritu de adopción" (Ro. 8:15) ha liberado a la iglesia de su sujeción a la vanidad (Ro. 8:20). La nueva creación, ya presente en forma anticipada en la iglesia, es la vanguardia de la transformación salvífica que Dios quiere para toda la creación. Este es el contexto en que la iglesia recibe la comisión a predicar "el evangelio a toda criatura" (Mr. 16:15; Col. 1:23). La iglesia participa en esta misión con una confianza gozosa bajo la autoridad del que ha prometido hacer "nuevas todas las cosas" (Ap. 21:5).

Capítulo 9

IMÁGENES DEL NUEVO ORDEN: LA NUEVA HUMANIDAD

En el Nuevo Testamento las metáforas de la nueva creación y de las primicias convergen con la imagen de la nueva humanidad en la auto-comprensión de la iglesia primitiva (Ef. 2:13-18; 4:22-24; Col. 3:9-11; Ro. 5:12-21; 6:4-6; 1 Co. 15:20-22, 45-49). Según la visión bíblica, la humanidad y el universo natural guardan una relación íntima. La humanidad y la creación natural han sufrido igualmente de las consecuencias fatales de la desobediencia del primer Adán. Sin embargo, en la fe de la comunidad primitiva, Jesucristo, el "Postrer Adán," es la cabeza de una nueva humanidad y fuente de una creación restaurada. Esta era la visión que los profetas de Israel comenzaron a articular durante los años del exilio. Esta era la visión que inspiraba a Jesús en su misión mesiánica restauradora. Pablo describe esta comunidad mesiánica restaurada empleando la imagen de una nueva humanidad. Según esta visión, Jesús es el "Postrer Adán" que encarna concretamente la vida de la nueva humanidad re-creada a su imagen.

El trasfondo veterotestamentario

La creación de la nueva humanidad, descrita en el Nuevo Testamento, se produjo en un contexto de hostilidad humana. La lucha en Israel para mantener su propia identidad en medio de las naciones había conducido a una política de separación, aislamiento, intolerancia y odio hacia los pueblos. Los Gentiles, por su parte, respondieron con otro tanto. Sin embargo, otra corriente en Israel tendía a suavizar este espíritu nacionalista de intolerancia y odio. El libro de Rut servía para recordar que una moabita pía estaba entre los antepasados de David (y de Jesús). Y el libro de Jonás recordaba la disposición misercordiosa de Dios hacia los enemigos más odiados de Israel, y la vocación misionera del pueblo de Dios entre las naciones.

El trasfondo para comprender la visión neotestamentaria de la nueva humanidad se halla en la esperanza profética de una era mesiánica de salvación para las naciones. Esta corriente profética le sirvió de inspiración a Jesús, al igual que la comunidad primitiva. En esta visión, Dios reinará sobre toda la humanidad y el pueblo de Dios cumplirá su vocación en el contexto del propósito divino para todos los pueblos. Los profetas compartían esta perspectiva mediante una serie de imágenes (Is. 2:1-4; Mi. 4:1-4; Zac. 8:20-22; 14:6-11). Según esta visión, "el monte de la casa

de Jehová será establecido por cabecera" de tal manera que los pueblos de la tierra, atraídos por el pacto divino de justicia, paz y salvación, se acercarán.

Según esta visión, espadas serán transformadas en azadones y lanzas en hoces. Los armamentos serán convertidos en instrumentos agrícolas al servicio de la humanidad. La guerra será abandonada como medio para resolver los conflictos interpersonales e internacionales. Dios mismo será árbitro de estas diferencias, obrando por medio del "Siervo ... [que] traerá justicia a las naciones" (Is. 42:1-4). Una restauración sabática o jubilar vislumbraba a "cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera" (Mi. 4:4). Esta libertad del temor será una realidad en el contexto de las nuevas estructuras sociales de una comunidad mesiánica compuesta de todos los pueblos y naciones de la tierra.

Esta relación entre la misión del Mesías y el reino venidero de Dios, en que los pueblos de la tierra participarán, nos ofrece una notable alternativa al exclusivismo y hostilidad abierta que caracterizaban las relaciones judío-gentiles, especialmente después del exilio. Además de los textos proféticos ya citados, los Cánticos del Siervo de Isaías se refieren a la unción por el Espíritu de Dios del siervo que "traerá justicia a las naciones" y que será puesto "por luz a las naciones" para ser "salvación hasta lo postrero de la tierra" (Is. 42:1,6; 49:6). "Y se unirán muchas naciones a Jehová en aquel día, y me serán por pueblo, y moraré en medio de ti" (Zac. 2:11). Inspirado por esta esperanza profética Jesús forjó su propia visión mesiánica.

La misión mesiánica de Jesús

Lucas 4:17-30 contiene un resumen anticipado de la misión mesiánica de Jesús. La cita de Isaías 61:1-2 indica que las provisiones sabáticas y jubilares para establecer la justicia en el pueblo de Dios son una especie de paradigma de salvación mesiánica. Luego en su Evangelio, Lucas muestra cómo Jesús cumplió su misión de proclamación y servicio tal como se había anticipado en el resumen.

Las referencias de Jesús a la inclusión de los Gentiles dentro de los propósitos salvíficos de Dios (Lc. 4:24-27) fueron escandalosas para los asistentes en la sinagoga en Nazaret. Intentaron acabar con él. Este pasaje es, en realidad, un microcosmos de la misión mesiánica de Jesús: la oferta misericordiosa de paz-justicia-salvación para todos los pueblos, aun al precio de la vida misma del Mesías.

Los informes sinópticos de la actividad mesiánica de Jesús confirman la visión de Lucas. En Mateo el ministerio de Jesús a los necesitados cumplía la visión de Isaías 42:1-4. Mateo señala de forma notable que la misión del Mesías era para los Gentiles. El relato de los magos refleja la esperanza que los beneficios de la restauración mesiánica alcancen a las naciones. En la visión profética, la restauración del reinado de Dios en Israel sería una expresión de su intención para toda la humanidad. "Y andarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu nacimiento. ... traerán oro e incienso, y publicarán alabanzas de Jehová" (Is. 60:3,6b;

cf. Sal. 72:10b-14). En su genealogía, Mateo presenta a Jesús como verdadero hijo del pueblo de Dios, hijo de Abraham y de David, pero los nombres de las cuatro mujeres paganas* entre los antepasados de Jesús indica una notable falta de ese sentido de superioridad moral y prejuicio racial, tan ampliamente difundido en el judaísmo.

Aun dentro de Israel, el ministerio de Jesús se orientaba básicamente hacia los pobres, los marginados, los sin esperanza y aquellos que, según la opinión oficial, se encontraban fuera de los alcances de la salvación. Según las autoridades, la actividad mesiánica de Jesús era tan imprevisible que en una ocasión, por lo menos, se preguntaba seriamente si Jesús no pasaría a las filas de los gentiles (Jn. 7:35). Los Evangelios destacan su preocupación por los Samaritanos.

La predilección por los gentiles también se destaca en la limpieza del templo tal como Marcos lo relata. La casa de Dios "será llamada casa de oración para todas las naciones" (Mc. 11:17; cf. Is. 56:7). Tanto Marcos (11:18) como Lucas (19:47) nos informan que éste fue el momento en que "los principales sacerdotes, los escribas y los principales del pueblo procuraron matarle" (Lc. 19:47). La intervención decidida de Jesús a fin de liberar al patio de los gentiles para cumplir con su propósito original bien puede haber sido la gota que colmó el vaso, desencadenando los eventos que culminaron en su crucifixión.

Los cuatro Evangelios todos nos dicen que Jesús, temprano en su misión mesiánica, invitaba a personas a seguirle como discípulos y a formar parte de una comunidad mesiánica. Aunque los primeros discípulos probablemente eran un grupo homogéneo de galileos, la comunidad pronto se destacó por su diversidad. Habría personas procedentes de Judea, al igual que galileos, y ex-zelotes, al igual que colaboradores con el régimen. Este grupo de seguidores de Jesús que "iba por todas las ciudades y aldeas, predicando y anunciando el evangelio del reino de Dios," se componía tanto de mujeres como de hombres (Lc. 8:1-3). De una manera realmente notable, Jesús había reunido en su comunidad a personas y grupos mutuamente antagónicos, reconciliándolos entre sí.

Ricos y pobres, personas cultas y sin letras, campesinos y burgueses, hombres y mujeres todos se encontraron en el seno de esta comunidad reconciliada. Hubo mujeres al igual que hombres en el círculo de los discípulos de Jesús. Desde el principio, era la intención de Jesús que el grupo representara al pueblo de Dios nuevamente restaurado. Convocando toda clase de personas a participar en la comunidad mesiánica, Jesús reflejaba la convicción que el nuevo orden del reino sería una realidad social en que las mujeres, los niños, los pobres, los marginados y fracasados de este mundo no sufrirían discriminación. Esta visión orientaba las relaciones sociales en la iglesia primitiva.

Por lo tanto, la visión paulina bosquejada en Efesios 2:13-18 no es meramente figurada. Según los Evangelios, Jesús literalmente puso su vida para crear una nueva humanidad de paz y justicia en que los gentiles al igual que los judíos participan plenamente. Se destaca en los Hechos

---

*Tamar y Rahab eran de origen canaanita. Rut era una moabita que había optado por un pueblo nuevo, y su Dios. Betsabé era mujer de Urías el heteo.

y en las Epístolas, la rápida incorporación de los gentiles en el nuevo pueblo de Dios. Que una cosa tan improbable ocurriera tan pronto (Ro. 1:16; Col. 3 11) frente a tanta presión social y religiosa, seguramente se debe a la influencia de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo y la presencia viva de su Espíritu en la comunidad.

La visión paulina de la nueva humanidad

> Pero ahora en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear en sí mismo de los dos un solo y nuevo hombre, haciendo la paz, y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades. Y vino y anunció las buenas nuevas de paz a vosotros que estabais lejos, y a los que estaban cerca; porque por medio de él los unos y los otros tenemos entrada por un mismo Espíritu al Padre (Ef. 2:13-18).

Este texto resume la reflexión madura paulina sobre el significado de la obra redentora de Cristo frente a relaciones sociales deformadas por el dominio y la explotación de unos en manos de otros (Gá. 3:25-29; Col. 3:9-11), distanciando a ambos de Dios (Col. 1:13). Señala la creación de una nueva comunidad mesiánica, la iglesia, que está en el mismo centro de la intención de Dios para la humanidad y para toda la creación (Ef. 3:3-11; cf. Col. 1:13,14). Esta nueva creación – la nueva humanidad – se caracteriza por la paz, la reconciliación, y una vida común en el Espíritu de Dios (véase Driver 1994:244-261).

Efesios 2:13-18 es unido por medio de una serie de frases que indican por quién, cómo, y por qué medios la nueva humanidad ha sido creada. Se ha hecho la paz entre los judíos y gentiles, al igual que con Dios. Esta paz es mesiánica. La paz se halla exclusivamente "en Cristo Jesús," "en si mismo," "en un solo cuerpo," y "por medio de él" (2:13,16,18). Esta realidad era tan fundamental que la iglesia primitiva llegó a ver en Jesús la personificación misma de la paz: "él es nuestra paz" (2:14). Otra serie de frases refiere a la forma en que esta paz se ha hecho: "por la sangre de Cristo," "en su carne," "mediante la cruz" (2:13,15,16). Y una tercera serie de frases apunta a los medios mesiánicos para lograr la paz. El "vino," "de ambos pueblos hizo uno," "derribando la pared intermedia de separación," "aboliendo en su carne las enemistades, la ley y los mandamientos expresados en ordenanzas," "para crear en sí mismo de los dos un solo y nuevo hombre," y "anunció las buenas nuevas de paz" (2:14-17).

Esta comunidad mesiánica es una nueva realidad social. A Cristo se le adora no solo por la paz que trae al alma del individuo, por importante que este aspecto sea. La paz es una realidad social, o eclesial. Es primeramente una paz entre grupos humanos – judíos y gentiles – y

después entre la humanidad y Dios (Ef. 2:16-17).

Tradicionalmente, las teorías para explicar la obra redentora de Cristo han concentrado su atención en la eliminación de las barreras entre los individuos y Dios. Sin embargo, en este texto la barrera que ha sido superada mediante la muerte de Cristo es la que separaba a grupos humanos entre sí. Esto conduce a la creación de una nueva humanidad en que, juntos, están reconciliados con Dios (Ef. 2:14-16) (Barth 1974:262).

Tanto Pedro como Pablo se refieren a las buenas nuevas que Jesús trae como un "evangelio de paz" (Hch. 10:36; Ro. 10:15; Ef. 2:17; 6:15). Jesús, en su proclamación y actividad mesiánicas, reconcilió a dos grupos antagónicos: los de afuera y los de adentro. En la comunidad mesiánica Jesús creó la paz reconciliando entre sí a los varios grupos representados entre sus seguidores. En la experiencia concreta de la iglesia primitiva, participar en la comunidad mesiánica era ser reconciliado con otros en una nueva humanidad de paz.

Este concepto de paz ha tendido a confundirse en las prácticas y el pensamiento de la iglesia. Las raíces para nuestra comprensión de esta paz, tal como se emplea en este texto, se hallan en el Antiguo Testamento. *Shalom* es un concepto amplio y fundamental para una comprensión bíblica de relaciones restauradas entre los pueblos y con Dios. Según los profetas, reinaba una paz verdadera en la medida en que prevalecía la justicia, en que las personas eran tratadas con igualdad y respeto, y en que la salvación florecía en el orden social establecido en el pacto misericordioso otorgado por Dios a su pueblo.

Y de manera muy especial, el *shalom* caracterizaba al reino mesiánico en que la verdadera intención de Dios para su pueblo habría de realizarse. Una de las expresiones más claras de esta visión se halla en Isaías 52:7: "¡Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que trae alegres nuevas, del que anuncia la paz, del que trae nuevas del bien, del que publica salvación, del que dice a Sión: ¡Tu Dios reina!" Se experimenta el *shalom* bajo el reinado de Dios que se ha acercado en la persona del Mesías. Esto nos ayuda a comprender porque la iglesia primitiva confesaba que "él es nuestra paz" (Ef. 2:14), identificando, así, la paz con Cristo, el Creador de la nueva humanidad.

Un nuevo orden social de paz

En el Nuevo Testamento, la formación de esta nueva humanidad de paz, se describe como una nueva obra de creación. Y lo que es realmente sorprendente, por no decir escandaloso, esta nueva obra de creación comienza en la cruz. Mientras que la primera creación empezó con el universo natural culminando en la formación de la humanidad, aquí la nueva creación comienza con la formación de una nueva humanidad, las primicias de una restauración de dimensiones cósmicas (Ro. 8:18-22).

La visión bíblica de la novedad, especialmente con referencia a la creación, destaca la culminación o plena fruición de la voluntad y obra de Dios (1974:309). De las dos palabras griegas para expresar novedad, en relación con la nueva humanidad y la nueva creación, generalmente se

emplea *kainós*,[1] que se refiere principalmente a la novedad cualitativa en contraste con una mera innovación.[2] El término lleva un contenido escatológico y se refiere al "nuevo orden" que ha amanecido en Cristo trayendo una nueva creación, la creación de una nueva humanidad (Behm 1965:III,449).

Efesios 2:14-16 destaca la creación de un "solo y nuevo hombre." Sin embargo, este "nuevo hombre" no representa la reducción de los judíos y gentiles en una tercera raza homogénea. La iglesia se compone, más bien, de judíos y gentiles reconciliados "los unos y los otros" por Cristo que murió por ambos. Esta nueva humanidad es el producto de una liberación de exclusivismos individualistas, nacionalistas y religiosos. Se caracteriza por una nueva clase de comportamiento social. Se trata de una obra de gracia experimentada por judíos al igual que gentiles. Esta creación de los dos de "un solo y nuevo hombre" implica que ninguno de los dos goza de la salvación sin el otro. En realidad se necesita de los semejantes para ser salvados (Barth 1974:311).

La nueva humanidad no se compone simplemente de grupos homogéneos. En el Nuevo Testamento es la reconciliación de enemigos lo que lleva a la creación de una nueva humanidad (Mt. 5:23,24,43-48; Gá. 2:11-14; Ro. 5:6-10). La novedad de esta nueva humanidad es revolucionaria. Se trata de una realidad social que depende totalmente de Dios para su existencia. Es una comunidad que ama y perdona de la misma manera en que Dios lo ha hecho en Cristo (Ef. 4:32-5:2). La creación de esta nueva humanidad, caracterizada por la paz, no es una mera coincidencia ni un resultado secundario de la obra redentora de Cristo. Esta nueva humanidad en que las hostilidades personal, social, y económicas todas han sido superadas en una reconciliación es el resultado directo y primario de la vida, muerte y resurrección del Mesías.

Los discípulos de Jesús y la nueva humanidad

La imagen de la nueva humanidad era empleada para la preparación de catecúmenos en la iglesia primitiva. "Habiéndoos despojado del viejo hombre con sus hechos y revestido del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó se va renovando hasta el conocimiento pleno, donde no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro ni escita, siervo ni libre, sino que Cristo es el todo, y en todos" (Col. 3:9b-11). Efesios 4:22-24 es un pasaje paralelo. "Despojaos del viejo hombre, que está viciado conforme a los deseos engañosos, y renovaos en el espíritu de vuestra mente, y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad." En Romanos 6:4-6 se emplea la misma imagen. "Nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él" (6a) "a fin de que ... también nosotros andemos en vida nueva" (4c). Estos pasajes fueron empleados para la instrucción de nuevos creyentes

[1] Este es el caso con "nuevo hombre" en Efesios 2:15; 4:24 y "nueva creación" en 2 Corintios 5:17 y Gálatas 6:15.

[2] Excepciones aparecen en Colosenses 3:10, 1 Corintios 5:7 y Hebreos 12:24. De modo que *kainós* y *neos* pueden usarse en forma sinónima.

en la comunidad cristiana primitiva.

Aunque en la catequesis de la iglesia primitiva seguramente habría implicaciones para el discipulado personal, el énfasis primario en la imagen de la nueva humanidad es corporativo. La preocupación básica de la catequesis primitiva no era meramente una ética personal, sino la clase de pueblo que se formaba. Participar de la comunidad del Mesías era ser parte de la humanidad nueva. El carácter esencialmente corporativo de la nueva humanidad se subraya también en Efesios 4:13-14. "Un varón perfecto" y "la estatura de la plenitud de Cristo" se contrastan con la inmadurez de "niños." Se trata aquí de la comunidad mesiánica en que todos los dones carismáticos, que derrama el Cristo resucitado sobre su cuerpo, contribuyen al desarrollo pleno de la vida común de la nueva humanidad.

Hay una serie de implicaciones obvias en estos pasajes en relación con el uso de la imagen de la nueva humanidad en la auto-comprensión de la iglesia. (1) La humanidad está dividida en dos entidades sociales – el "viejo hombre" en su corrupción y el "hombre nuevo" re-creado según la imagen de Dios. (2) El "hombre nuevo" se caracteriza por un proceso continuo de restauración "según la imagen del que lo creó" en "la justicia y santidad de la verdad." (3) Tanto el "viejo hombre" como el "hombre nuevo" se refieren a realidades sociales. Participar en uno u otro es más que una mera cuestión de éticas individuales. Se trata, mas bien, de la incorporación en una nueva realidad social, una nueva humanidad. Es participar en un nuevo orden social, en contraste con el viejo orden que es engañoso y pasajero. (4) En el viejo régimen las diferencias destructivas de raza, nacionalidad, cultura, clase y religión resultaban ser insuperables. En la nueva humanidad estas diferencias son todas superadas en el Espíritu de Cristo. (5) La "imagen del que lo creó" es determinante para las estructuras que caracterizan la nueva humanidad. En los contextos de estos pasajes, el nuevo camino de Jesús provee el modelo concreto para la vivencia de la nueva humanidad. Jesús mismo es el "Hombre Nuevo" (Adán).

El postrer adán

Otra metáfora relacionada que contribuye a nuestra comprensión de la visión bíblica de las dos humanidades es la imagen arquetípica del Hombre Representativo, expresada en términos del "Primer Adán" y el "Postrer Adán" (Ro. 5:12-21; 1 Co. 15:20-22, 44-49).* Pero aun más importante para nuestro propósito, nos ayuda a comprender la relación de la iglesia (la nueva humanidad) con Jesucristo (el Nuevo Hombre) (para lo que sigue véase Driver 1994:111-121).

En los Evangelios, Jesús se refirió a sí mismo como el Hijo del Hombre. Aunque este título mesiánico no aparece en los escritos de Pablo, él recoge su significado con términos similares. Se refiere a Jesús como "el que había de venir," "un hombre, Jesucristo," o "uno solo" en

*Recordemos que el significado básico del vocablo "Adán" es "hombre" o "humanidad".

contraste con Adán, llamado sencillamente "Adán" o "un hombre" (Ro. 5:12-21). En 1 Corintios 15:45-49 se le llama a Cristo "el postrer Adán," "el segundo hombre," o el "del cielo" en contraste con Adán. De la manera en que Jesús empleó "el Hijo del Hombre" en relación con el sufrimiento vicario (Mr. 10:45), Pablo relaciona la imagen del "postrer Adán" con la del siervo sufriente de Yahveh que trae "la justificación de vida" (Ro. 5:12-21; Fil. 2:6-11) (Jeremías 1964:I,141-143).

Detrás del uso paulino de estos términos está la idea hebrea de la personalidad corporativa, en que la personalidad colectiva de todo un pueblo era contenida representativamente en su líder. El rey llevaba en su persona el destino del pueblo (Jer. 30:18-22). Características esenciales incluían la elección divina y la obediencia. Este concepto era sumamente importante para la identidad del pueblo de Dios.

La relación en el Nuevo Testamento entre el sufrimiento vicario y la obediencia absoluta del Ungido de Dios (Mesías) y la manera en que Cristo ejercía su señorío no sería una mera coincidencia (cf. Fil. 2:5-11). "El Cordero los vencerá, porque él es Señor de señores y Rey de reyes; y los que están con él son llamados y elegidos y fieles" (Ap. 17:14). El que vence es "el Cordero ... vestido de una ropa teñida en sangre" por medio de una espada aguda que sale de su boca (Ap. 19:9,13,15). El es "REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES" (Ap. 19:16). Como Ungido de Dios, Jesús llevaba representativamente en su persona la misión y el destino del pueblo de Dios. La vida y misión de su pueblo eran anticipadas en la obra redentora de Cristo. En su sufrimiento y victoria Jesús llevaba representativamente el sufrimiento y victoria del pueblo de Dios.

Esta solidaridad incluía tanto su muerte como su vida. El papel representativo de Cristo como el nuevo Adán incluía su muerte vicaria en absoluta obediencia a su Padre, una muerte en que nosotros también participamos (Ro. 5:12-21). A Jesús se le percibe como el nuevo Adán desde la perspectiva de la resurrección (1 Co. 15:20-22, 45-49). El es Espíritu vivificante y el modelo al cual la humanidad redimida habrá de conformarse. En pasajes caracterizados por las imágenes de la nueva creación y la nueva humanidad (Ef. 2:15; 4:13,22,24; Col. 3:9) Pablo presentaba a Cristo como el Hombre Representativo en quien el pueblo de Dios halla su plenitud (Ef. 4:13).

Romanos 5:12-21 presupone esta visión bíblica de la personalidad corporativa. Esto incluye una solidaridad con Adán en su condición caída. Pero también hay una solidaridad de gracia en que Cristo es percibido como Cabeza Representativa de una humanidad nueva mediante "la justificación de vida" (18). Adán era representativo de la caída, de la vieja creación en que el pecado y la muerte se comparten. Jesús es el Hijo del Hombre en quien "el siglo postrero," la era de la nueva creación, ha amanecido.

Pablo comprende la obra de Cristo, el Hombre Representativo, como una obediencia al Padre hasta la muerte misma por nosotros. El carácter representativo de la obra redentora de Cristo nos ayuda a comprender la dimensión vicaria de su muerte. La muerte de Jesús no fue en lugar de la nuestra en el sentido de que por ella los cristianos estamos eximidos de

la muerte. La muerte y resurrección de Jesús, como Nuevo Adán, eran representativas, anticipando nuestro morir y resucitar con él (1 Ts. 4:14; 5:10; 2 Co. 4:10; 5:15; Ro. 14:9).

La visión paulina de Cristo como Hombre Representativo en 1 Corintios 15:20-22, 45-49 se concentra en su resurrección. El es portador de la posibilidad de vida para todos. El es tanto "Espíritu vivificante" (15:45) como Hombre Representativo a cuya imagen la humanidad redimida está destinada a conformarse (15:49). Esta transformación ya ha comenzado a darse porque el Señor es en realidad el Espíritu Creador ya activo en nuestro medio (2 Co. 3:18; 4:10-12).

Ninguno de estos dos hombres era simplemente un individuo particular. Cada uno era un "Adán," un hombre representativo. Lo que ellos eran, otros, a continuación, han llegado a ser. Los primeros, por su naturaleza, fueron esencialmente físicos y terrenales, meramente almas vivientes. Pero los que participan en la nueva era son, como el Postrer Adán, espirituales, orientados por el cielo, participantes del poder del Espíritu vivificante (1 Co. 15:45; cf. Jn. 6:63).

Así que, cuando Pablo habla de Adán y Jesucristo, en realidad, él se refiere representativamente a dos humanidades. Adán representa lo que la humanidad podría haber sido pero ha llegado a ser – una humanidad creada para la comunión con Dios, pero hecha esclava de sí misma. Jesús representa una nueva clase de humanidad – una humanidad que no sólo muere sino vive de nuevo. El papel representativo de Jesús incluye el presente, al igual que el futuro, de la nueva humanidad. El representa lo que somos ahora y lo que llegaremos a ser – la comunidad en que la misión salvífica de reconciliación se lleva a cabo anticipando ya ese futuro bendito de comunión restaurada con Dios.

Pablo también señala que Jesús "es la imagen del Dios invisible ... cabeza del cuerpo que es la iglesia. El es el principio, el primogénito de entre los muertos" (Col. 1:15-18). "La imagen (*eíkon*) de Dios," era una metáfora que comunicaba poderosamente entre los cristianos comunes del primer siglo. Jesús era una foto viva del Dios invisible y distante, según la perspectiva común. Pero Jesús no era solo la imagen de Dios. El es también la imagen de la humanidad tal como Dios quiso que fuera. Jesús nos ofrece una visión de la humanidad creada a la imagen de Dios, olvidada desde la caída. El himno colosense nos invita a fijar nuestra mirada en Jesús. No solo nos muestra cómo es Dios. Nos presenta un cuadro de lo que Dios quiso que fuéramos. Aquí en la persona del Nuevo Hombre está la humanidad como Dios quiso. En su fidelidad absoluta al Padre, aun hasta la muerte, Jesús nos ha mostrado lo que la humanidad restaurada será.

Jesucristo, en contraste con el primer Adán, es el primer humano auténtico, la verdadera imagen de Dios. Y Cristo encarnaba "el nuevo hombre creado según (la imagen de) Dios" con que sus discípulos han de "vestirse" (Ef. 4:24; Col. 3:10). Jesús, que cumplió fielmente la misión mesiánica del Padre, era representativo de lo que el nuevo pueblo mesiánico es llamado a ser. La comunidad cristiana primitiva era percibida como una nueva creación, como primicias de la nueva humanidad según la intención salvífica divina. Es la vida y muerte de Jesús el Mesías,

el Postrer Adán y el Nuevo Hombre, que en obediencia absoluta al Padre concretamente determina el contenido y la forma de la vida y misión en el mundo de la nueva humanidad.

Entre otras cosas, esto implica que el significado mismo de la nueva humanidad es configurado por Jesucristo, el Nuevo Hombre.* La manera en que Jesús era el Mesías en el mundo es concretamente nuestro modelo para ser la nueva humanidad. Las tentaciones mesiánicas que Jesús rechazó, al igual que las formas concretas de ser el Siervo de Yahveh que escogió, no eran meras curiosidades históricas en la comunidad apostólica. Eran recordadas para que nuevos discípulos también supieran orientarse en esta nueva humanidad. En la vida de la iglesia, al igual que en su misión, no hay atajos que llevan a la salvación. Vivir con Cristo significa primero morir con él.

También significa que la misión siempre será cruciforme. Pablo estaba convencido de que los cristianos necesariamente tendrían que compartir los sufrimientos de Cristo y que esta participación en el sufrimiento podría servir de beneficio a otros. Esta visión surge de su comprensión del carácter representativo de la muerte de Jesús. El que Cristo haya muerto no solo significa que todos han muerto, sino también que tienen que seguir luchando con las dimensiones concretas de este morir con Cristo. Seguir a Jesús como Mesías significa estar dispuesto a compartir sus padecimientos. En este sentido, por lo menos, los sufrimientos de Jesús no vienen a sustituir los nuestros, sino que proveen el modelo al cual hemos de ser conformado nosotros (Hooker 1981:82).

Implica también que expresiones concretas de reconciliación son signos del surgir de una nueva humanidad. Esto no implica que todos los grupos multiraciales, por ejemplo, participen necesariamente de la nueva creación. El aporte de esta imagen para nuestra comprensión de la misión de la iglesia consiste en recordarnos que la tarea de hacer la paz, la reconciliación de los enemigos entre sí, y con Dios, mediante una auténtica experiencia del perdón y amor de la clase que Dios nos ha revelado por medio de Jesús es fundamental. La superación de las barreras de separación y enemistad, tal como ha sido demostrada por Jesucristo, el Nuevo Hombre, a fin de crear una nueva humanidad, es signo seguro de auténtica misión.

---

*"Y así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial" (1 Co. 15:49). En su sentido primario este texto bien puede referirse a los cuerpos espirituales que recibiremos en el futuro. Esta es la interpretación favorecida por Barrett (1968:377). Sin embargo, hay manuscritos antiguos, incluyendo p46 y Alef, donde el texto es como sigue: "Y así como hemos traído la imagen del terrenal, *traigamos* también la imagen del celestial" [énfasis del autor]. Además de ser fuente de nuestros cuerpos glorificados en el día final, Jesucristo, el Nuevo Hombre, es también fuente de vida en la nueva humanidad escatológica, que ya se ha hecho presente en la comunidad mesiánica.

IMÁGENES POPULARES

Capítulo 10

IMÁGENES POPULARES: EL PUEBLO DE DIOS

Entre las casi cien imágenes de la iglesia que hallamos en el Nuevo Testamento, "pueblo de Dios," probablemente fue la primera y la más fundamental para la auto-comprensión de la iglesia.[1] La frecuencia con que se emplea esta imagen en el Nuevo Testamento es evidencia de esto. La figura es empleada en catorce libros del Nuevo Testamento. E imágenes relacionadas, tales como Israel, las doce tribus, la circuncisión, y la familia de Dios se emplean en Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses y Santiago. En solo seis libros del Nuevo Testamento falta la imagen.[2] Tan dominante es esta imagen para la auto-comprensión de la iglesia primitiva que resulta difícil seleccionar un número limitado de textos representativos.[3]

A juzgar por su uso en el Nuevo Testamento, esta imagen servía especialmente para identificar la comunidad cristiana primitiva como el pueblo elegido de Dios en el cual las promesas de la historia de salvación hallan su cumplimiento. Aunque estos términos no se empleen en el Nuevo Testamento, los discípulos de Jesús se concebían a sí mismos como el *verdadero* y *nuevo* Israel (Küng 1968:133). En contraste con otros grupos en el judaísmo del primer siglo, la comunidad mesiánica se sentía heredera de las promesas del pacto antiguo. El reinado de Dios se estaba restaurando en su medio. El Espíritu de Dios, don de la nueva era, estaba entre ellos. Ellos anticipaban la consumación inminente del reino de Dios. El nuevo pueblo de Dios, caracterizado por el arrepentimiento (*metánoia*) y fe, había surgido del seno del antiguo Israel. Ante la ausencia de estas características en "Israel según la carne" (1 Co. 10:18), la comunidad mesiánica se comprendía a sí misma como el nuevo y

---

[1]Küng (1968:145). *Laós* aparece unas 140 veces en el Nuevo Testamento. No es siempre claro si el uso del término es literal o figurado para referirse al pueblo de Dios (véase Strathmann 1967:IV,50).

[2]1 y 2 Timoteo, Filemón y 1, 2 y 3 Juan. En las primeras tres esta ausencia no es muy significativa, pero su ausencia en los escritos de Juan hace preguntar si la imagen no congeniaba con la tradición juanina, debido, tal vez, al conflicto en la comundiad juanina con la sinagoga (véase Minear 1960:272, nota 3).

[3]Minear (1960:272, nota 1) ofrece la siguiente lista de pasajes en que el "pueblo de Dios" tenía un significado marcado para la auto-comprensión de la iglesia en el Nuevo Testamento: Mateo 1:21; 2:6; 4:16, 23; Lucas 1:17, 77; 2:10, 31-32; 7:16; Juan 11:50; 18:14; Hechos 3:23; 7:34; 13:17-31; 15:14; 18:10; Romanos 9:25-26; 11:1-2; 2 Corintios 6:16; Tito 2:14; Hebreos 2:17; 4:9; 8:10; 10:30; 13:12; 1 Pedro 2:9-10; Apocalipsis 18:4; 21:3.

verdadero Israel, "el Israel de Dios" (Gá. 6:10). Los que no eran pueblo de Dios, ahora son "llamados hijos del Dios viviente" (Ro. 9:26) y "pueblo adquirido por Dios" (1 P. 2:9).

A fin de comprender el sentido bíblico de esta imagen para la iglesia primitiva será necesario verla en el contexto de su uso en el Antiguo Testamento. Es allí que hallamos las raíces de la imagen del pueblo de Dios para la auto-comprensión de la iglesia.

Raíces veterotestamentarias del pueblo de Dios

El amplio uso (más de 2000 veces) de la imagen del pueblo de Dios en la Septuaginta, en contraste con su relativa ausencia en los escritos paganos de la época, se debe, sin duda, al carácter mismo del Antiguo Testamento. Es esencialmente la historia de la salvación de un pueblo escogido por Dios como objeto e instrumento de dicha divina. En contraste, con el griego clásico y popular donde el término se refería a un gentío o a un grupo de habitantes o al pueblo en general distinguido de, y subordinado a, sus gobernantes, en su uso bíblico la imagen lleva un sentido colectivo, una comunidad de solidaridad social y espiritual. En el plural significaba "un número de individuos que componen una multitud" (Strathmann 1967:IV,30). En la Biblia, sin embargo, se refiere a una comunidad específica. Se enfatizan la unidad social y espiritual del pueblo en relación con su Dios.

La imagen del pueblo de Dios resume la esencia misma de la identidad israelita. Puede resumirse la fe de Israel así: Yahveh es el Dios de Israel e Israel es el pueblo de Yahveh (Küng 1968:142). El hecho de pertenecer a Yahveh otorgaba realidad y sentido a la imagen del pueblo de Dios. Sobre esta realidad se basaba la vocación de Moisés: "Yo soy Jehová; y yo os sacaré de debajo de las tareas pesadas de Egipto, y os libraré de su servidumbre, y os redimiré con brazo extendido, y con juicios grandes; y os tomaré por mi pueblo y seré vuestro Dios" (Ex. 6:6-7a). Esta relación caracterizaba el pacto sinaítico: "Si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa" (Ex. 19:5-6a). Aparecen en este contexto las provisiones sabáticas y jubilares para ordenar la vida del pueblo de Dios. "Yo ... afirmaré mi pacto con vosotros ... Y pondré mi morada en medio de vosotros ... y andaré entre vosotros, y yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo" (Lv. 26:9-12).

Las implicaciones teológicas de esta relación fundamental se señalan en Deuteronomio. Su condición de pueblo se basaba en la iniciativa salvadora de Yahveh, expresada en la elección de Israel: "Porque tu eres pueblo santo para Jehová tu Dios; Jehová tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra" (Dt. 7:6; cf. 4:37; 14:2). No se debía al poderío moral, numérico, económico ni militar que Israel fuera objeto de esta elección misericordiosa. Era porque el Dios del pacto ama a los pequeños, a los débiles, a los pobres (Dt. 7:6-12; cf. 4:37).

Israel debía su existencia misma al reinado salvífico de Yahveh (Ex. 19:8).* La vida del pueblo de Dios era determinada por el carácter y actividad de Dios. Ya que Israel debía su existencia a la iniciativa amorosa de Yahveh, se le pide que ame a Dios y guarde sus mandamientos (Dt. 7:9). "Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios" (Lv. 19:2) es tanto promesa como imperativo para el pueblo de Dios. De la misma manera en que el Dios de Israel es diferente, su pueblo también lo será. Esta santidad determinaba el culto en Israel. Como "reino de sacerdotes" (Ex. 19:6) que, junto con su sumo sacerdote representativo, ofrecía "sacrificios espirituales aceptables a Dios" (1 P. 2:5). Pero sobrepasaba la esfera estrictamente cúltica. La santidad bíblica es fundamentalmente social. La vocación a la santidad es un llamado a actuar como Dios actúa, a participar con Dios en su proyecto salvífico. En la práctica esto significaba guardar el pacto (Ex. 19:5-6), guardar sus mandamientos (Dt. 7:9; Lv. 20:7.8), cuidar a los ancianos, es decir, aquellos que ya no producían beneficios económicos (Lv. 19:2) y hacer justicia a los siervos, permitiéndoles un descanso sabático (Lv. 19:3). El pueblo de Dios anda en los caminos de su Dios en su manera de ser y hacer (Lv. 26:12). Israel es realmente el pueblo de Dios en la medida en que su vida refleja la de su Dios (Dt. 28:9; Nm. 15:40; Lv. 19:2).

La santidad del pueblo de Dios no depende de su capacidad para santificarse cúltica o moralmente. Ellos son santos en virtud del hecho de ser "pueblo santo para ... Dios" (Dt. 7:6) (Strathmann 1967:IV,35). Esto no implica que la santidad del pueblo de Dios sea ficticia (declarada así por Dios más que serlo en realidad). Sirve, más bien, para recordar al pueblo de Dios que la fuente de su santidad es Dios mismo, a quien ellos deben tanto su ser como su hacer. Al ser "santos porque yo soy santo" se guarda la tensión entre promesa e imperativo. El culto del pueblo de Dios le recuerda que la santidad es un regalo de gracia que se celebra (Sal. 135, et al.) más que producto de esfuerzos heroicos.

Esta visión de Yahveh como Dios de Israel (y de Israel como pueblo de Dios) juega un papal fundamental en todo el Antiguo Testamento. Este tema une el Pentateuco, la historia de los cronistas, el culto de los Salmos, y la visión de los profetas. Esta relación se basa en el amor del pacto de Yahveh. La fuente de la salvación no se halla en Israel mismo. Se basa exclusivamente en Yahveh que "ha querido ... y ... escogido" a Israel (Dt. 7:7; cf. 4:32-39; 7:6-11). Israel es posesión de Yahveh, y en esto se basaban todos los llamados proféticos a la santidad y la obediencia. La realidad de pertenencia, es fundamental para la comprensión de la imagen bíblica del pueblo de Dios.

Israel debía su vida y existencia a la actividad libre y salvífica de Dios. Su condición de pueblo se basaba en la elección, gracia, amor y fidelidad de Dios. Dios actuó con misericordia en la vocación del patriarca, en la liberación de Egipto, en establecer el pacto con sus provisiones misericordiosas, y en su providencia y protección hacia su pueblo en la tierra prometida. Objeto de la elección e instrumento de su misión

---

*El término "Israel" probablemente significaba originalmente "Dios reina" (Küng 1968:139).

salvífica divinos, el pueblo de Dios llega a ser el punto de partida para la creación e historia del mundo (Tit. 2:14).

Aunque el amor del pacto divino era un incentivo poderoso para la obediencia y la fidelidad en el pueblo de Dios, Israel fue tentado a refugiarse en las promesas divinas y a justificar sus pretensiones a la grandeza malinterpretando las garantías del pacto (Mi. 3:11). Los grandes profetas de los siglos VIII y VII en Israel y Judá* denunciaron las injusticias sociales y las pretensiones imperialistas de sus líderes, invitándoles a recordar su condición de pueblo y a volver a los caminos de obediencia a la luz de la fidelidad de Dios.

Un pueblo que abandona a Dios, olvidando las promesas misericordiosas del pacto y volviéndose injusto y violento en realidad no parece ser pueblo de Dios ni tampoco es Yahveh su Señor (Os. 1:9). Isaías, el contemporáneo de Oseas, no era menos categórico en su apreciación: "Príncipes de Sodoma, oíd la palabra de Jehová; escuchad la ley de nuestro Dios, pueblo de Gomorra" (Is. 1:10). Aunque cumplan los ritos cúlticos, la falta de esa justicia que corresponde a las relaciones sociales del pacto los coloca más a la par de las naciones paganas que les rodean que a la de un pueblo propio de Yahveh (Is. 1:10-23).

Pero las denuncias y advertencias del juicio venidero no eran las palabras finales de los profetas. Oseas añade una palabra de esperanza a su anuncio de juicio: "Y en el lugar en donde les fue dicho: vosotros no sois pueblo mío, les será dicho: Sois hijos del Dios viviente" (Os. 1:10). E Isaías trae una nueva palabra del Señor: "Si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; si fueren como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana" (Is. 1:18). Esperanza para el futuro del pueblo de Dios depende de su disposición a arrepentirse, volviendo a vivir las condiciones del pacto misericordioso de Yahveh.

Cuando las olas del juicio arrasaron a Judá, Jeremías en la tierra arruinada y Ezequiel con los exiliados en Babilonia lucharon para mantener viva una auténtica fe de pacto en medio del pueblo. Arraigados en el pueblo de Dios y en la fe del Exodo y Sinaí, los profetas pudieron vislumbrar más allá del juicio catastrófico un futuro de promesa, gracias a la fidelidad del Dios del pacto.

> Os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros; y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Y pondré dentro de vosotros mi Espíritu, y haré que andéis en mis estatutos, y guardéis mis preceptos, y los pongáis por obra. Habitaréis en la tierra que di a vuestros padres, y vosotros me seréis por pueblo, y yo seré a vosotros por Dios (Ez. 36:26-28).

> He aquí que vienen días, dice Jehová, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como el pacto que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos invalidaron mi pacto. ... Pero este es el pacto que

---

*Amós y Oseas en Israel e Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías, Nahum, Habacuc y Ezequiel en Judá, y finalmente en el exilio.

haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová: Daré mi ley en su mente, y las escribiré en su corazón; y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo" (Jer. 31:31-33).

Esta visión profética de un pueblo restaurado constituye el punto de partida para la visión misionera que los profetas articularon. Se vislumbraba un pueblo de alcances universales, caracterizado por su obediencia a la ley y fidelidad al Dios del pacto. Según una de sus imágenes, el pueblo de Dios es como una montaña alta hacia donde son atraídas las naciones (Is. 2:2-4; Mi. 4:1-4). Y de acuerdo con otra imagen, agua de vida fluye de Jerusalén hasta alcanzar a todas las naciones (Ez. 47:1-12; Zac. 14:6-9). En esta visión del carácter misional del pueblo de Dios, todas las pretensiones de privilegio exclusivo son destruidas. El pueblo de Dios, unido a su Mesías, es "luz de las naciones" e instrumento divino de salvación "hasta lo postrero de la tierra" (Is. 42:6; 49:6). Y finalmente, en la nota profética con que el Antiguo Testamento termina, se espera un nuevo pueblo viviendo bajo un nuevo pacto en que se cumplirá el propósito salvífico divino: "Canta y alégrate, hija de Sión; porque he aquí vengo, y moraré en medio de ti, ha dicho Jehová. Y se unirán muchas naciones a Jehová en aquel día, y me serán por pueblo, y moraré en medio de ti" (Zac. 2:10-11a).

La comunidad cristiana primitiva se refería a si misma como "iglesia (*ekklesía*) de Dios" (1 Cr. 15:9; Gá. 1:13). Entre los griegos de la época, *ekklesía* significaba una asamblea pública, o popular, una asamblea de la comunidad política. Pero las raíces primarias del término en el Nuevo Testamento están en el Antiguo Testamento. En la Septuaginta *ekklesía* era la traducción de *qahal*, la asamblea del pueblo del pacto delante su Dios. En Deuteronomio 23:2-9, por ejemplo, *ekklesía* se refiere al verdadero pueblo de Dios, separado de toda impureza e iniquidad, en que las relaciones sociales están orientadas por las provisiones misericordiosas del pacto. Este es el trasfondo para la auto-comprensión de la comunidad primitiva como "iglesia de Dios," pueblo elegido de Dios, el verdadero Israel.

Otra categoría estrechamente relacionada con *ekklesía* en la auto-comprensión de la comunidad cristiana primitiva era "los santos." Esta imagen se había empleado para el pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, especialmente en relación a su restauración escatológica (Dan. 7). La comunidad mesiánica se percibía a sí misma como pueblo santo de Dios, restaurado bajo el reinado de Dios. Este sentido de identidad era tan fuerte que aun separada de su matriz hebrea, y llegando a ser iglesia compuesta en su mayoría por gentiles seguía identificándose como pueblo santo, el verdadero Israel de Dios.

El pueblo de dios en el nuevo testamento

Inspirándose en esta visión profética del carácter misional del pueblo de Dios, la comunidad reunida en torno al Mesías se comprendió como este pueblo de testimonio, el verdadero Israel. La incorporación de los

marginados y los gentiles en esta comunidad confirmaba esta identidad como el pueblo escatológico de Dios.

En el Nuevo Testamento, el término "pueblo" (*laós*) se usa en la misma forma que la Septuaginta. En muchos textos lleva el sentido de "nación." Pero más importante, es su uso para Israel como pueblo elegido de Dios, distinguiéndolo de "las naciones." Sin embargo el Nuevo Testamento va más lejos que la Septuaginta, aplicando el término *laós* a la comunidad mesiánica.* La declaración de Jacobo, "Dios visitó por primera vez a los gentiles, para tomar de ellos pueblo para su nombre" (Hch. 15:14), escandalizaría a oyentes judíos. El pueblo de Dios y los gentiles eran categorías mutuamente excluyentes para la mente judía. Sin embargo, refleja perfectamente bien la vocación misionera del pueblo de Dios vislumbrada por los profetas, que la comunidad primitiva había captado de Jesús. La referencia a "pueblo" en Hechos 18:10 es igualmente sorprendente. Luego de separarse de la sinagoga en Corinto tras el rechazo de su mensaje, Pablo se dedicó a los gentiles que, según el parecer de los judíos, no eran pueblo de Dios. En este momento Pablo recibió su visión del Señor afirmándole en su misión con la declaración: "yo tengo mucho pueblo en esta ciudad."

Pablo unió la promesa sinaítica (Lv. 26:12) con la visión de Ezequiel (37:27), aplicándolas a la comunidad en Corinto, formada de gentiles y judíos: "Habitaré y andaré entre ellos, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo" (2 Cr. 6:16). Pablo también citó a Oseas 2:23 y 1:10, textos empleados por el profeta para referir al pueblo de Israel arrepentido y restaurado, para señalar que el pueblo de Dios se compone tanto de gentiles como de judíos: "También ha llamado ... a nosotros, no solo de los judíos, sino también de los gentiles. ... Llamaré pueblo mío al que no era mi pueblo, y a la no amada, amada. Y en el lugar donde se les dijo: Vosotros no sois pueblo mío, allí serán llamados hijos del Dios viviente" (Rm. 9:24-26).

El escritor de la Epístola a los Hebreos aplicó la visión de Jeremías del pacto nuevo que Dios haría con "la casa de Israel y con la casa de Judá" (Jer. 31:31-34) al nuevo pueblo del nuevo pacto. "Seré a ellos por Dios, y ellos me serán a mí por pueblo" (Heb. 8:10-12). En realidad, tanto en las referencias explícitas como en las implícitas, puede decirse que este concepto del pueblo de Dios caracteriza a la Epístola a los Hebreos (Küng 1968:149).

En Apocalipsis la visión del los nuevos cielos y una tierra nueva se presenta en los términos de Ezequiel 37:27. "He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios" (Ap. 21:3). Y de manera similar se aplica el llamado profética al pueblo a salir de su cautiverio en Babilonia en un nuevo éxodo de salvación (Is. 48:20; Jer. 50:8; 51:45) llamando al nuevo pueblo mesiánico a salir del sistema esclavizante de la "Babilonia" caída del primer siglo: "Salid de ella, pueblo mío, para que no seáis partícipes de sus pecados, ni recibáis parte de sus plagas" (Ap. 18:4).

---

*Hechos 15:14; 18:10; Romanos 9:25-26; 2 Corintios 6:16; Tito 2:14; 1 Pedro 2:9-10; Hebreos 4:9; 8:10; 10:30; 13:12; Apocalipsis 18:4; 21:3.

En Tito 2:14 se aplica el título veterotestamentario del pueblo de Dios a la comunidad cristiana de una manera definitiva. La visión del Salmista que "él redimirá a Israel de todos sus pecados" (Sal. 130:8) se aplica al Mesías y a la comunidad cristiana, "Jesucristo que se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para si un pueblo propio, celoso de buenas obras." La referencia veterotestamentaria a Israel como "pueblo especial" de Dios (Dt. 7:6; 14:2; Ex. 19:5-6) ahora se aplica, sin más, a la comunidad cristiana.

Sin embargo, es 1 Pedro 2:9-10 el texto que recoge de manera más notable los títulos referentes a Israel y a su condición de pueblo en el Antiguo Testamento y los emplea para describir la naturaleza y la misión del nuevo pueblo mesiánico. "Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a la luz admirable; vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero ahora sois pueblo de Dios; que en otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia."

Los cuatro títulos usados para Israel en su condición de pueblo en el Antiguo Testamento ahora se aplican, junto con sus correspondientes adjetivos, a la iglesia. En Isaías 43:20c-21a, a Israel se le llama "mi pueblo, mi escogido. Este pueblo he creado para mí." Y los tres títulos que siguen en el texto petrino son todos tomados de Exodo 19:5-6. "Vosotros seréis mi especial tesoro ... y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa" (cf. Is. 43:21; Dt. 7:6; Mal. 3:17). Además de subrayar las dimensiones colectivas de la salvación divina, se nos señala el carácter esencialmente misional del pueblo de Dios en el mundo. "Real sacerdocio" especifica a un pueblo dedicado al culto y al servicio de Dios su Rey. La conducta de este pueblo en medio de la naciones habrá de reflejar fielmente a su Dios. "Nación santa" apunta a un pueblo cuya identidad es determinada por su relación con su Dios. "Pueblo adquirido por Dios" refleja una profunda convicción que corre a través del Antiguo Testamento, desde Moisés hasta los profetas, de pertenecer a Dios. Esta convicción también caracteriza al nuevo pueblo de Dios inspirando su sentido de identidad misionera. Siguiendo el ejemplo de Pablo (Rm. 9:25-26), Pedro no dudó en aplicar la referencia en Oseas al Israel restaurado, a la comunidad mesiánica compuesta de gentiles. La visión profética del carácter misionero del pueblo de Dios que llega a su apogeo en Isaías, halla su máxima expresión neotestamentaria en este texto petrino. Esta es la visión de testimonio comunitario que Jesús mismo había introducido en la comunidad primitiva (cf. Mt. 5:13-16; et. al.).

La imagen bíblica del pueblo de Dios nos dice que carecer de relaciones de pueblo es encontrarse sin Dios. Conocer a Dios es participar de su pueblo. Por eso, esta nueva condición de pueblo forma parte de las buenas nuevas, además de ser instrumento para su proclamación. Tanto Pablo como Pedro destacan esta realidad. Pedro señala que encontrarse sin pueblo significa no alcanzar misericordia, y al revés, ser pueblo de Dios es alcanzar misericordia (1 Pe. 2:10). Por su parte, Pablo dice que estar "alejados de la ciudadanía de Israel" es encontrarse "sin Dios en el mundo" (Ef. 2:12). Relación con el Padre se halla en el contexto de su pueblo (Ef. 2:18-19).

Conclusión

En las experiencias de Israel resultó ser imposible integrar en esa visión bíblica de condición de pueblo, las dimensiones nacionalistas junto con las morales y espirituales. Los profetas se dieron cuenta que la razón de ser de Israel se hallaba en la segunda de éstas. Por eso su esperanza de salvación se hallaba más allá del juicio de Dios sobre la nación. Lo que los profetas vislumbraron llegó a ser realidad en el Nuevo Testamento. Una condición de pueblo moral y espiritual fue realizada mediante la obra reconciliadora de Cristo y potenciada por la actividad creadora de su Espíritu. Esta es el verdadero pueblo de Dios en que las diferencias alienantes de raza, sexo, condiciones económicas y sociales son todas superadas (Gá. 3:26-29). La fidelidad era señal segura de su condición de pueblo en el debate entre los cristianos primitivos y la sinagoga sobre la cuestión de ¿quién es el verdadero pueblo de Dios? (Gá. 3:1-9; 4:28; 6:16).

Esta misma visión de verdadera condición de pueblo caracteriza las cartas a los Corintios. La infidelidad y la apostasía de Israel servía de advertencia a la comunidad mesiánica (1 Co. 10:1-13). El carácter parcial en que Dios se revelaba al pueblo del Antiguo Testamento se contrasta con la claridad con que la comunidad del Espíritu recibe el mensaje de Dios (2 Co. 3). Su condición de pueblo es determinante en la vida y misión de la Iglesia. La relación entre la esencia y la función de la iglesia es especialmente clara en 2 Corintios 6:16-18: "Ellos serán mi pueblo" (16), así que han de vivir como pueblo de Dios (17) a fin de ser auténticos "hijos e hijas" en la familia de Dios (18).

La comunidad mesiánica asumió sin más la imagen de pueblo de Dios para expresar su auto-comprensión eclesiológica. Jesús comprendió que era su misión cumplir la ley y los profetas. Y la comunidad del Mesías se comprendía como verdadero pueblo de Dios, el verdadero Israel de Dios (Gá. 6:16), el verdadero "linaje de Abraham" (Gá. 3:29), la verdadera "circuncisión" (Col. 3:3), el verdadero "templo" (1 Co. 3:16), la verdadera congregación (*ekklesía*) de Dios. Estas referencias en el Nuevo Testamento a metáforas relacionadas con la condición de pueblo fortalecían todavía más la auto-comprensión de la comunidad mesiánica como pueblo de Dios.*

La iglesia post apostólica seguía comprendiendo su identidad como el "pueblo nuevo" de Dios en contraste con Israel antiguo, o "el primer" Israel (Carta de Bernabé 7:5; 13:1) (Ruiz Bueno 1974:785,789). Sin embargo, en la medida en que la iglesia se desligaba de sus raíces veterotestamentarias, su auto-comprensión como pueblo de Dios se volvió borrosa. A partir de 150 d.C., los escritores cristianos comenzaron a usar *laós* en el sentido de una congregación reunida para el culto, distinguiéndola así de sus líderes. Así se dio lugar a una distorsión de la poderosa imagen de condición de pueblo aplicada a la iglesia entera,

*Entre estas imágenes están "las doce tribus" (Mt. 19:28; Stg. 1:1; Ap. 7:4); "la circuncisión" (Fil. 3:3; Ro. 2:25-29; Col. 2:11-12); "el Israel de Dios" (Gá. 6:16); "la casa de Israel" (He. 8:8); "la ciudadanía de Israel" (Ef. 2:12).

contribuyendo a una distinción no bíblica entre el laicado y el clero (Justino Mártir, Apología I, 65).*

---

*Ruiz Bueno (1954:256). Finalmente, *laós* llegó a emplearse para referir a todos aquellos que no formaban parte del clero, alejándose totalmente de su uso bíblico como imagen eclesiológica.

Capítulo 11

IMÁGENES POPULARES: LA FAMILIA DE DIOS[1]

Cuando añadimos a la imagen de la familia de Dios todas las metáforas relacionadas, constituye una de las principales figuras bíblicas para comprender la vida y misión de la iglesia. Uno de los principales teólogos bíblicos de la generación pasada, Joaquín Jeremías, la ha llamado "la imagen favorita de Jesús" (1980:200). Y en el pensamiento paulino la imagen de la familia ocupa un lugar primario en su reflexión sobre la naturaleza y la misión de la comunidad mesiánica (Banks 1980:53-54).

La imagen principal en esta configuración es "la familia (o casa) de Dios"[2] o "la familia de la fe."[3] Pero además de estas seis referencias explícitas, hay toda una constelación de expresiones afines en el Nuevo Testamento que apuntan a la comunidad mesiánica como familia de Dios. Estas incluyen Padre, hijos e hijas, hermanos y hermanas, esclavos, siervos y mayordomos. Pero aun más importantes para la auto-comprensión de la iglesia primitiva son las formas familiares concretas que tomaban las comunidades primitivas. Esto es especialmente claro en las alusiones frecuentes a las iglesias domésticas en Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas de Pablo.[4] La fuente inmediata de la imagen de la familia para la auto-comprensión de iglesia primitiva se encuentra en Jesús e, indirectamente, en sus raíces en el Antiguo Testamento.

La imagen de familia en el Antiguo Testamento

La imagen se emplea en varias formas en Israel antiguo. El término hebreo para familia, generalmente traducido "casa," podría aplicarse a la nación entera, como "la casa de Israel" (Is. 5:7), o podría referirse a una "familia" viviendo bajo un solo techo (Ex. 12:4). Los términos "tribu," "clan," "familia" y "casa" eran todas relacionadas. El sentido preciso de estos conceptos parece haber sido algo fluido. Aparentemente no hay

---

[1]El contenido de este capítulo ha sido publicado en Driver (1991:151-169).

[2]Efesios 2:19 (*oikeioi tou Theou*); 1 Timoteo 3:15 (*oikos Theou*); 1 Pedro 4:17 (*oikos tou Theou*); Hebreos 3:1-6 (*oikon autou*); 0:21 (*oikon tuo Theou*).

[3]Gálatas 6:10 (*oikeious tes pisteos*).

[4]Referencias directas e indirectas a las iglesias domésticas en el Nuevo Testamento incluyen: Hechos 2:46; 5:42; 8:3; 10:2,22; 16:15,31,34; 18:8; 20:20; 21:8; Romanos 16:5,14,15; 1 Corintios 1:16; 16:19; Colosenses 4:15; 1 Timoteo 3:4-5,12; 2 Timoteo 1:16; 4:19; Tito 1:11; Filemón 2.

equivalente bíblico para el concepto moderno de la familia nuclear, limitada a los esposos e hijos.

En el Antiguo Testamento la familia se entiende básicamente como una colectividad social. En la vocación de Abraham "serán benditas ... todas las familias de la tierra" (Gn. 12:3). Y en la visión profética, "la viña de Jehová de los ejércitos es la casa de Israel" (Is. 5:7). Este uso de términos familiares para referirse al pueblo entero es plenamente compatible con la visión bíblica, no meramente porque cada individuo era miembro de una unidad familiar, sino también porque el concepto de familia era básico para la identidad de todo grupo social y aun para la comunidad entera.

La iniciativa salvífica de Yahveh a favor de Israel en el Exodo-Sinaí se describe en términos familiares. "Jehová ha dicho así: Israel es mi hijo, mi primogénito. Ya te he dicho que dejes ir a mi hijo, para que me sirva, mas no has querido dejarlo ir; he aquí yo voy a matar a tu hijo, tu primogénito" (Ex. 4:22-23). "Y en el desierto has visto que Jehová tu Dios te ha traído, como trae el hombre a su hijo, por todo el camino que habéis andado, hasta llegar a este lugar" (Dt. 1:31). El contraste entre la familia de Yahveh y la de Faraón era realmente notable. En sus mejores momentos Israel confesaba que Yahveh era el Padre amoroso a quien ellos debían su vida y existencia. "Cuando Israel era muchacho, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo" (Os. 11:1). Era esencialmente en el contexto del pacto misericordioso que Israel comprendía su identidad como hermanos y hermanas en la familia de Dios (Jer. 31:31-34; cf. Dt. 15).

En Israel todo el mundo pertenecía a una familia y esto era lo que le otorgaba su identidad como persona.* La familia era el punto de partida para definir a la persona. En el pensamiento bíblico los destinos de la familia estaban relacionados inseparablemente con su padre y la historia del patriarca era la historia de la familia. La participación en esta historia común era mucho más importante para la definición de la identidad de una comunidad que los lazos puramente biológicos con el antepasado. El patriarca no era meramente un individuo más. Como padre, participaba de la historia de su tribu y morir era unirse a los padres. Ser plenamente persona en Israel antiguo significaba participar en una familia cuya historia incluía un pasado enraizado en la gracia del pacto divino, un presente caracterizado por la fidelidad de Dios del pacto y un futuro iluminado por la promesa del pacto. Su visión de la salvación era histórica. Es una historia de salvación en que cada generación participa.

Los lazos de parentesco que unen a la familia no son meramente los de una sangre común. Mucho más importante es lo que podríamos llamar "carácter común." Esto hace que los límites de la familia sean algo flexibles. Aun cuando faltaba una relación biológica, participar en los valores comunes y asumir su historia común llegan a ser los signos de auténtico parentesco familiar. Donde este carácter común pierde su condición de pueblo está en peligro y la familia deja de ser pueblo. En la visión bíblica esto significa perecer.

---

*En los párrafos siguientes he dependido en gran parte de Minear (1960:165-169).

Ser familia significa participar de una tradición común, llevar la estampa de un carácter común, compartir un destino común. Esta visión bíblica de la "casa de Israel," caracterizada por el pacto divino y la fidelidad de los padres, se recoge en la comprensión neotestamentaria de la familia de Dios. "La casa de Dios" en que Moisés ha sido fiel llega a ser la familia de Dios en que "Cristo el Hijo" ha sido fiel. Somos esa familia en cuanto "retenemos firme hasta el fin la confianza y ... la esperanza" (He. 3:1-6).

La imagen de familia en el Nuevo Testamento

Este trasfondo en el Antiguo Testamento es esencial para comprender la imagen de familia tal como se emplea en el Nuevo Testamento. Así que Juan Bautista denunciaba las pretensiones vanas de los Fariseos y Saduceos que venían para recibir de él un bautismo. Juan puso de manifiesto la vanidad de su pretensión de tener a Abraham por padre (Mt. 3:9). Las exageraciones casuísticas de los Fariseos y las intrigas políticas y sed de poder de parte de los Saduceos ponían a ambos en un contraste marcado con la fe de Abraham. Ante la perdida de la estampa del carácter abrahámico, la continuidad biológica era una base insuficiente para reclamar parentesco. La familia de Dios incluye, mas bien, a todos aquellos que responden con frutos de arrepentimiento auténtico en respuesta a la fidelidad de Dios.

Esta forma de comprender el significado de familia es subrayada aun más en la conversación entre Jesús y los judíos relatada en Juan 8. Los judíos pretendían ser "linaje de Abraham" (Jn. 8:33,39). Jesús penetró directamente en el corazón de la visión bíblica de familia. "Si fueseis hijos de Abraham, las obras de Abraham haríais" (Jn. 8:39). El ingrediente absolutamente fundamental de parentesco bíblico es "carácter común," más que mera continuidad biológica.

Respondiendo a un malentenido ampliamente difundido en el judaísmo contemporáneo, Jesús restauró el sentido radicalmente bíblico de familia. "¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, y hermana, y madre" (Mt. 12:48-50).

En el Evangelio de Marcos encontramos una declaración clara de lo que significa participar en la "familia verdadera." Tres alternativas a esta familia son explícitamente rechazadas en el Evangelio: la familia biológica (Mr. 3:20-21,31-35); la familia religiosa (Mr. 3:22-30); y la familia geográfica o política (Mr. 6:1-6). En ninguna de estas "familias" había la disposición para una conversión radical a la alternativa salvífica del reino de Dios presente en Jesús. La familia verdadera se compone de esa comunidad de los discípulos de Jesús que hacen la voluntad del Padre (Mr. 3:13-19, 24-35; 6:7-13). Son estos los que literalmente han dejado todo para participar en la familia de Dios del nuevo orden (Pikaza y de la Calle 1977:52-54). Paradójicamente, en la restauración mesiánica encontramos de nuevo a hermanos y hermanas, madres e hijos, pero no

hay padres (Mr. 10:28-30). Los títulos honoríficos son, por definición, excluidos de la nueva familia de Dios. La dominación patriarcal, junto con sus símbolos, ha sido desplazada. En la nueva familia hay sólo un Padre, el que está en los cielos. Esta nueva familia es un signo del reino de Dios que llega en el Mesías.

Sin duda, Jesús halló esta visión de la familia en su comprensión radical del Antiguo Testamento. Su contraste con el judaísmo contemporáneo era notable. Aunque en el Antiguo Testamento se empleaba la imagen de Padre para comprender la actividad salvadora y liberadora de Yahveh, esta metáfora había caído en desuso en el judaísmo contemporáneo. Hermanos y hermanas eran términos básicos para describir las relaciones sociales en Israel. Pero en el judaísmo su uso había llegado a ser una mera formalidad. Los Fariseos tenían sus "hijos" y los rabinos a veces fueron descritos como "padres," pero el ingrediente vital del amor del pacto que debía ser determinante en estas relaciones prácticamente se había perdido. Y la visión bíblica de hermandad plena llegó a concentrarse casi exclusivamente en los "hermanos." En contraste, Jesús y la comunidad mesiánica recobraron el sentido bíblico de familia capaz de superar los prejuicios sexistas, permitiendo plena participación de mujeres.

En contraste con sus contemporáneos, Jesús hizo de la imagen de la familia una de sus favoritas para comprender el carácter y la misión de la comunidad mesiánica, llenando de sentido auténtico la imagen familiar. El enseñaba a sus seguidores a orar a su Padre tal como él oraba, con una intimidad realmente sorprendente. Le llamaba "Abba" (Mr. 14:36; Ro. 8:15; Gá. 4:6). En esta familia las jerarquías basadas en el supuesto valor, o en el honor personal, son excluidas. Los grandes han de ser siervos de los demás. Las diferencias entre los miembros de esta familia son funcionales y sirven para enriquecer la vida común. "Ni seáis llamados maestros; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo ... y todos vosotros sois hermanos" (Mt. 23:10,8). Se trata de la familia del Padre que efectivamente anticipa el reino. A esta nueva familia escatológica se le asigna prioridad sobre la familia puramente biológica. La vida común con Jesús asumía mayor importancia que las relaciones anteriores. En esta comunidad de vida que los discípulos compartían con Jesús estaban dispuestos a sufrir de la misma manera en que Jesús sufría (Mt. 10:38).

En esta familia Dios es Padre (Mt. 23:9); Jesús es Señor sobre la casa y sus miembros son sus discípulos (Mt. 10:25); las ancianas son madres, mientras los hombres y los jóvenes son hermanos y hermanas (Mr. 3:34). Pero a la vez, todos somos niños e hijitos en la familia (Mt. 11:25; Mr. 10:24). La vida común de esta familia culmina en sus comidas comunes. Esta comunión de la mesa es un anticipo del gran banquete de salvación escatológica. Y en su misión en el mundo esta familia mesiánica se abre hacia los necesitados como a hermanos y a hermanas (Mt. 25:40) (Jeremías 1980:201).

Dios como padre

La imagen de familia subraya la relación fundamental de Dios, como Padre, con sus hijos e hijas. La participación en esta familia está basada en relaciones libremente asumidas. Las actitudes que caracterizan a este parentesco son de orden personal: el amor, la devoción, el compromiso y la obediencia. La "adopción" de hijos responde exclusivamente a la iniciativa misericordiosa del Padre. Participar en familia es llegar a ser plenamente persona. Por la gracia de Dios, aquellos que en realidad no eran nadie pueden llegar a ser alguien. "Y en el lugar donde se les dijo: Vosotros no sois pueblo mío, Allí serán llamados hijos del Dios viviente" (Ro. 9:26).

En la familia de Dios los hijos e hijas llevan la estampa del carácter del Padre. La visión neotestamentaria se resume fundamentalmente en el consejo paulino, "Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados" (Ef. 5:1). Los frutos de esta relación familiar aparecen en listas de virtudes encontradas a través del Nuevo Testamento. Los hijos de Dios serán pacificadores al igual que el Padre (Mt. 5:9). Perdonarán a otros como el Padre perdona en Cristo (Ef. 4:32). Amarán a otros como el Padre ama por medio de Cristo, dándose a sí mismos por otros (Ef. 5:10). Amar como Dios ama implica buscar el bienestar de enemigos al igual que amigos (Mt. 5:43-48; 1 Jn. 3:10-11). "Dios es luz" y "nosotros andamos en luz como él está en la luz" (1 Jn. 1:5,7; Ef. 5:8; Ro. 8:14). La relación entre los hijos de Dios y su Padre se caracteriza por la obediencia (1 P. 1:14; Mr. 3:35). Los hijos llegan a asemejarse a su Padre (ser santos como él es santo) por medio del Mesías y son liberados de todos los temores, incluyendo el temor de la muerte (He. 2:14-15). En la familia de Dios literalmente vivimos y sobrevivimos, gracias a nuestra confianza en la fidelidad absoluta del Padre (Gá. 3:26). Y, como hijos e hijas de Dios somos llamados a continuar la misión de su Hijo en el mundo (Jn. 17:18-25).[1]

Hermanos y hermanas

Pero la vida en la familia de Dios no se caracteriza meramente por la relación entre Padre e hijos, por fundamental que ésta sea. Las relaciones entre hermanos y hermanas en esta familia que lleva la estampa del carácter del Padre son también esenciales y salvíficas. El término "hermanos" es la designación más frecuente para referirse a la comunidad mesiánica en el Nuevo Testamento. Se emplea unas 250 veces en Los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas. Aunque el término puede emplearse en sentido técnico para referirse a colegas en el ministerio (Gá. 1:2), el uso de esta término no es una mera formalidad. Lleva un sentido real de relación que une a los creyente-discípulos en una auténtica "familia de la fe."[2]

---

[1]Para frutos adicionales que corresponden a los hijos en la familia del Padre véase Minear (1960:170).

[2]Véase, por ejemplo, Filipenses 3:1; 4:1; 1 Corintios 15:58.

1 Corintios 8 contiene un ejemplo del significado concreto de la fraternidad en el Nuevo Testamento. Pablo señala la preocupación que los cristianos más fuertes deben tener por sus hermanos más débiles. Y es así, no solamente porque es "el hermano débil por quien Cristo murió" (11), sino también porque es "mi hermano" y mi responsabilidad hacia él es directa y concreta (13). En 1 Juan 3:16-18 la familia de Dios se describe como esa comunidad de hermanos que aman como Dios ama y ofrecen su vida por sus hermanos de la misma manera que Jesús "puso su vida por nosotros." No se trata de un amor en términos abstractos, sino de compartir concretamente los bienes y la vida con el "hermano que tiene necesidad."

La frecuencia con que los términos "los hermanos y hermanas" se emplean en el Nuevo Testamento refleja el carácter esencial de la comunidad que los utiliza. En esa comunidad en que el Espíritu de Dios crea comunión (*koinonía*) imágenes familiares como éstas resultan especialmente útiles para reflejar su sentido de identidad. Las imágenes familiares servían para desafiar al judaísmo contemporáneo e invitarlo a recobrar su identidad esencial como familia y a encontrar sentido y salvación en la familia de Dios reunida por el Mesías. Esta imagen también era capaz de comunicar poderosamente en la sociedad grecorromana del primer siglo donde los individuos eran muchas veces desplazados y andaban perdidos en la masa social sin posibilidad de ser personas auténticas. Llegar a ser plenamente personas en la familia de Dios, donde la vida toma forma de comunión, era una verdadera experiencia de salvación, especialmente para los esclavos fugados. Ser hermanos y hermanas en la casa de Dios, conducía a las relaciones mutuas de amor y responsabilidad desinteresada que caracterizaban a la comunidad cristiana primitiva.

La metáfora de la familia, incluyendo esa configuración de imágenes relacionadas: Padre, hijos e hijas, hermanos y hermanas, siervos y mayordomos, subraya el carácter relacional o social de la salvación. En la perspectiva bíblica los individuos llegan a ser realmente personas en el sentido pleno del término cuando son personas-en-familia. Participar en la familia de Dios significa llegar a ser hijos e hijas del Padre que está en el cielo, y hermanos y hermanas en la familia de la fe. Es aquí que las personas experimentan la salvación en el sentido global bíblico. Los individuos autónomos no son realmente personas íntegras. Ni tampoco son personas plenamente salvadas según la perspectiva bíblica. La salvación implica la restauración de la comunión con el prójimo y con Dios. En el Antiguo Testamento los profetas se referían a esta realidad como *shalom*. A esta experiencia los apóstoles la llamaban *koinonía*. Ambos términos describen la forma social concreta que toma la salvación. Por eso la imagen de la familia resultó ser tan útil para la auto-comprensión de la iglesia en el Nuevo Testamento.

IGLESIAS DOMÉSTICAS EN EL NUEVO TESTAMENTO

La agrupación familiar jugó un papel fundamental en la vida y misión del movimiento mesiánico primitivo. Esta unidad social consistía en la familia extendida que incluía además de la pareja y sus hijos a los abuelos, otros familiares, esclavos, siervos y aun amigos y conocidos que se habían unido al grupo familiar para mutuo beneficio. Estos probablemente eran los grupos eclesiales descritos en Hechos 2:46 donde los miembros adoraban a Dios juntos, partían el pan en sus comidas comunes, recibían instrucción en relación con la nueva fe y vida que compartían y daban testimonio del evangelio (Hch. 5:42).

Este modelo "doméstico" de la iglesia fue continuado en la misión apostólica cuando salieron de Jerusalén. La casa de Cornelio en Cesarea aparentemente fue la primera comunidad cristiana establecida entre los gentiles (Hch. 10:7,24). En Filipos se establecieron comunidades cristianas en la casa de Lidia y en la del carcelero (Hch. 16:15,31-34). En Corinto las comunidades cristianas incluían las casas de Estéfanas (1 Co. 16:15) y Gayo (Hch. 18:8; 1 Co. 1:14-16; Ro. 16:23). Y entre las iglesias en Asia encontramos a "Aquila y Priscila, con la iglesia que está en su casa" (1 Co. 16:19).

Otras iglesias domésticas mencionadas en el Nuevo Testamento incluyen a "la casa de Onesíforo" (2 Ti. 1:16; 4:19); Filemón (Fil. 1-2); y "Ninfas y la iglesia que está en su casa" (Col. 4:15). En Roma habría por lo menos cinco de estas comunidades domésticas cuando la Epístola a los Romanos fue escrita: "Priscila y Aquila ... y la iglesia en su casa" (Ro. 16:3,5); "los de la casa de Aristóbulo (Ro. 16:10); "los de la casa de Narciso, los que están en el Señor" (Ro. 16:11); "Asíncrito, Flegonte, Hermas, Patrobas, Hermes y los hermanos que están con ellos" (Ro. 16:14); "Filólogo, Julia, Nereo y su hermana, Olimpas, y todos los santos que están con ellos" (Ro. 16:15).

La importancia de estas iglesias domésticas no debe subestimarse. Pablo mismo las establecía y participaba en ellas. Este era el lugar primario donde las barreras sociológicas, raciales, económicas y religiosas, tan dominantes en la sociedad antigua, eran vencidas y superadas. Las barreras que separaban a judíos y gentiles, libres y esclavos, hombres y mujeres, clases altas y clases bajas, cultos y analfabetos fueron destruidas por medio de la formación de una nueva familia. Estas iglesia domésticas eran los lugares donde el surgir del nuevo orden era más evidente. Eran signos anticipados del nuevo orden de Dios para la humanidad.

Estas iglesias domésticas primitivas eran los lugares donde la condición de familia cristiana se realizaba más concretamente. La comunión de la mesa del Señor no era un mero símbolo. Era también una realidad. Estas comunidades eran centros de culto, hospitalidad y evangelización auténticas del movimiento cristiano primitivo. La estructura de esta nueva "familia abierta" que se trasciende a si misma en su apertura hacia otros era una pieza esencial en la misión de la iglesia primitiva.

El crecimiento de la iglesia primitiva fue realmente notable. Para fines del siglo II la iglesia se había extendido a través de todo el Imperio Romano y aún más allá de sus fronteras. Este crecimiento no se debió a

la actividad misionera organizada. "No existen señales de una misión dirigida por las autoridades de la iglesia. Con la excepción de Panteno en la India y uno más ... no podemos nombrar ningún misionero cristiano activo entre San Pablo y la era de Constantino" (Fox 1987:282; traducción del autor). Probablemente el secreto de su extensión misionera era la existencia de un pueblo cristiano diferente cuya presencia en el Imperio Romano tomaba la forma de las iglesias domésticas. Eran comunidades compuestas de familias extendidas que incluían en su seno a las personas marginadas en la sociedad dominante. Se ha sugerido que "la casa de las mujeres" (el patio interior de la casa tradicional donde se congregaba y trabajaba la familia) era el lugar donde la evangelización más efectiva de la época se llevaba a cabo.

Es un poco difícil determinar si eran congregaciones pequeñas que se reunían en la casa de uno de sus miembros o si se trataba de familias extendidas que eran iglesias ellas mismas, o de ambos fenómenos. Pero una cosa es clara, estos grupos domésticos jugaron un papel esencial en la auto-comprensión de la iglesia al igual que para su estrategia misionera. La metáfora de la familia es esencial para comprender el concepto neotestamentario de la iglesia. Paralelamente con el *contexto* familiar en que la vida y la misión de la iglesia primitiva se desarrollaron, encontramos *lenguaje* familiar para describir las relaciones que caracterizaban su vida.

Es posible que esta extraordinaria correspondencia haya sido una mera coincidencia y que las comunidades primitivas se reunieron en las casas de sus miembros porque no tenían otro lugar donde reunirse. Pero por otra parte, también es posible que, a la luz de esta auto-comprensión de la iglesia primitiva que se expresaba mediante la metáfora de la familia, su visión de iglesia armonizara mejor con la elección de un contexto doméstico. Si fuera así, la iglesia doméstica habría sido la opción preferida por las comunidades primitivas. A la luz del carácter fundamentalmente familiar de la comunidad cristiana, las casas de sus miembros probablemente ofrecían el mejor ambiente para dar expresión a su vida común en Cristo (Banks 1980:60-61). En relación con esto, es interesante notar que el lugar de culto cristiano más primitivo que se ha descubierto e identificado data de la cuarta década del tercer siglo. Y consistía esencialmente de un ambiente ampliado que era parte de una vivienda familiar (Hertling 1961:54).

De modo que no debe sorprendernos que la metáfora de la familia haya sido una de las imágenes primarias con que la iglesia primitiva expresaba su sentido de identidad y misión. La imagen de la "familia de Dios" era especialmente apropiada debido a sus raíces en el Antiguo Testamento como descripción de la relación de Dios con Israel y como expresión del carácter distintivo de esa familia que lleva la estampa del carácter santo de su Padre. Era también apropiada porque las relaciones simbolizadas en la imagen familiar fueron realmente experimentadas en la comunión de "la familia de la fe." En la comunidad de Cristo el término "familia" dejó de ser una mera metáfora y se convirtió en una realidad espiritual y social concreta.

Tras los cambios introducidos bajo el Emperador Constantino en el siglo IV las congregaciones cristianas dejaron su matriz familiar y

comenzó la nueva era de grandes templos, de reuniones multitudinarias, de predicadores elocuentes y populares y de sermones aplaudidos por los oyentes. Y como era de esperarse, en la medida que la iglesia en el Imperio Romano se alejaba del *contexto familiar* de la comunidad cristiana primitiva, la *metáfora familiar* bíblica perdió su poder para estimular la imaginación de la iglesia. Y la iglesia encontró otras imágenes con que expresar su auto-comprensión que le resultaron más amenas a las nuevas realidades eclesiales que ahora vivía.

Capítulo 12

IMÁGENES POPULARES: EL PASTOR Y LAS OVEJAS

La metáfora del pastor y las ovejas comunica poderosamente el carácter de la iglesia como comunidad en misión. Habla, en primer lugar, de un pueblo que ha sido salvado de la opresión de los poderes malignos, sean éstos seculares o religiosos, materiales o espirituales. Habla de la restauración mesiánica del pueblo de Dios, ofreciendo esperanza a los desesperados e identidad a los marginados. Apunta hacia la misión divina llevada a cabo en Cristo: la creación de una comunidad reconciliada y reconciliadora en que el verdadero sentido de la historia hallará su cumplimiento.

La imagen del pastor y las ovejas se emplea en ambos Testamentos. En el Antiguo Testamento la referencia es al pueblo de Dios, y en el Nuevo Testamento la comunidad mesiánica está a la vista. El uso extenso de estas imágenes en la Biblia subraya su importancia para comprender la naturaleza y misión del pueblo de Dios. La metáfora principal es la del pastor y las ovejas. En el Antiguo Testamento el pastor es Dios mismo, o un pastor ungido por él. En el Nuevo Testamento Dios es el pastor-soberano de su manada y Jesucristo es el pastor principal. Otros podrán ejercer una función pastoral, pero el rebaño es de Dios y reunido por su Mesías.

Las referencias neotestamentarias a la imagen pastoral están basadas en su uso veterotestamentario. Se halla a través de todo el Antiguo Testamento: en el Pentateuco, los Salmos y los Profetas. Por eso, antes de investigar el uso de esta metáfora en el Nuevo Testamento, conviene repasar sus raíces en el Antiguo.

La imagen del pastor y las ovejas en el Antiguo Testamento

Yahveh se describe como el Pastor de Israel (Gn. 48:15, BJ; 49:24). Aunque los dioses del medianoeste antiguo fueron designados con el título de pastor, esta práctica no era común en Israel. Solo cuatro veces se le llama pastor a Dios en el Antiguo Testamento (Gn. 48:15, BJ; 49:24; Sal. 23:1; 80:1). Sin embargo, la función pastoral de Yahveh en relación con su pueblo está profundamente enraizada en la espiritualidad de Israel (Jeremías 1968:VI,487). Como pastor, Yahveh "saca a su pueblo de

Egipto."* La experiencia salvífica del Exodo-Sinaí en la historia de Israel llenó la metáfora del pastor y las ovejas de sentido. Esta es la salvación que el pueblo de Dios conmemora en las narraciones de su historia y en sus celebraciones cúlticas.

A Dios se le adora como pastor: "tú saliste delante de tu pueblo, ... anduviste por el desierto" (Sal. 68:7). El es el pastor que guía a sus ovejas "por sendas de justicia" (Sal 23:3), por "pastos delicados" de aguas abundantes (Sal. 23:2; Jer. 50:19), los protege con su vara (Sal. 23:4), y "reúne a los dispersos de Israel" (Is. 56:8).

La estrecha relación entre la metáfora del pastor y las ovejas y la experiencia del Exodo-Sinaí en la historia de Israel es notable. En Exodo y Deuteronomio términos pastorales caracterizan los relatos del éxodo ("sacar," "guiar," "ir delante"). Lo que era implícito en el lenguaje pastoral en el libro del Exodo se convierte en una metáfora vital en los Salmos (23:1-4; 28:9; 68:7; 74:1; 77:20; 78:52-53; 79:13; 80:1; 95:7; 100:3; 121:4) y una imagen clave para los profetas del exilio en la elaboración de su mensaje de esperanza (Jer. 23:3, 31:10; 50:19; Ez. 34:11-22; Is. 40:10-11; 49:9-10; Mi. 4:6-8; 7:14).

En un contexto que recuerda las potentes obras salvíficas de Yahveh en el éxodo, el salmista concluye: "condujiste a tu pueblo como ovejas, por la mano de Moisés y de Aarón" (Sal. 77:11-20). En otro relato de la historia de salvación, el Salmo 78 resume el éxodo y la entrada en la tierra prometida en términos de la imagen del pastor y las ovejas: "hizo salir a su pueblo como ovejas, y los llevó por el desierto como un rebaño. Los guió con seguridad, de modo que no tuvieran temor" (78:52-53a). Estas eran las experiencias que llevaron a Israel a emplear esta imagen vez tras vez en sus plegarias: "Oh Pastor de Israel, escucha; Tú que pastoreas como a ovejas a José, ... ven a salvarnos. Oh Dios, restáuranos, haz resplandecer tu rostro, y seremos salvos" (Sal. 80:1-3). Esta imagen enriqueció el culto común de Israel: "Venid, adoremos y postrémonos; Arrodillémonos delante de Jehová nuestro Hacedor. Porque él es nuestro Dios; Nosotros el pueblo de su prado, y ovejas de su mano" (Sal. 95:6-7; cf. 100:3).

En el medianoeste antiguo el título "pastor" era aplicado a los líderes políticos y militares. Sin embargo, no era usado como título real para monarcas en Judá e Israel. Al contrario, los profetas del exilio acusaron a sus líderes de infidelidad, llamándoles pastores falsos y anunciando el juicio inminente que caería sobre ellos. Como título real, reservaron el término "pastor" para el "Hijo de David," figura mesiánica futura. Aquí está la clave para comprender el uso del término para Jesús en el Nuevo Testamento. En lugar de comprender el término en su sentido estrictamente pastoril, por atrayente y útil que sea el cuidado pastoral para el pueblo de Dios, se trata, en realidad, de un título real de señorío mesiánico.

Jeremías anunció el juicio sobre los pastores infieles del rebaño, y luego prometió la restauración de un remanente fiel (Jer. 23:1-8; 31:10). Dios habrá de poner un pastor mesiánico sobre su rebaño y él regirá con

---

*Se emplea lenguaje similar en Juan 10:3 para describir la forma en que Jesús, el Buen Pastor, "a sus ovejas llama por nombre, y las saca".

"juicio y justicia." El profeta vislumbraba un nuevo éxodo de salvación para el pueblo de Dios en que prevalecería su justicia.

Ezequiel también denunció a los falsos pastores de Israel, acusándoles de ambición egoísta, explotación, y violencia contra el rebaño de Dios (34:1-6). Por eso, el juicio divino caerá sobre ellos. Dios, que una vez había redimido a su rebaño de la servidumbre egipcia, ahora tiene que rescatar a sus ovejas de la opresión de sus propios reyes (34:7-10). Dios mismo reunirá a sus ovejas esparcidas, rescatándolas de las tierras en que han sido llevadas cautivas, dando fuerza a las débiles, apacentándolas con justicia, y estableciendo con ellas un "pacto de paz" en que el temor será eliminado. "Y sabrán que yo Jehová su Dios estoy con ellos, y ellos son mi pueblo, la casa de Israel, dice Jehová el Señor. Y vosotras, ovejas mías, ovejas de mi pasto, ... y yo vuestro Dios, dice Jehová el Señor" (Ez. 34:30-31). Sobre estos pasajes Jesús basaría su propio concepto de misión y su visión para el pueblo mesiánico (véase Jn. 10:1-18; Mt. 18:12-14; Lc. 15:4-7).

En su mensaje de esperanza, tras el juicio del exilio babilónico, Isaías empleó la misma imagen empleada por Jeremías y Ezequiel (Is. 40). Dios será pastor de su rebaño. "Como pastor apacentará su rebaño; en su brazo llevará los corderos, y en su seno los llevará; pastoreará suavemente a las recién paridas" (Is. 40:11). En los Cánticos del Siervo, es el siervo de Yahveh el que habrá de reunir al rebaño esparcido. La imagen del pastor y las ovejas llega a su culminación en el Antiguo Testamento con esta visión del siervo que salvará al rebaño de Dios mediante el sufrimiento vicario (Is. 53:6).

Aun después del exilio, los líderes de Judá seguían siendo pastores falsos. A la luz de esta situación, Zacarías promete que "Jehová de los ejércitos los amparará ... y los salvará en aquel día," reuniendo a los esparcidos y oprimidos de la misma manera en que lo había hecho en el éxodo de Egipto y en el retorno del exilio (Zac. 9:15; 10:2-12).

La imagen del pastor y las ovejas en el Nuevo Testamento

Cinco escritores en el Nuevo Testamento emplean la imagen del rebaño.[1] La imagen principal es la del pastor y las ovejas. Donde una de estas partes aparece la otra está implícitamente presente. Añadiendo todas las referencias metafóricas a ovejas[2] y pastor,[3] notamos que la imagen ocupa un lugar notable en el Nuevo Testamento. La popularidad de esta analogía se debe, sin duda, a su amplio uso en el Antiguo

---

[1]*Poimné* y *poimníon*, Mateo 26:31; Lucas 2:8; 12:32; Juan 10:16; Hechos 20:28-29; 1 Corintios 9:7; 1 Pedro 5:2-3. Para los párrafos que siguen véase Minear (1960:84-89).

[2]*Arníon, aren, probatón*, Mateo 7:15; 9:36 y paralelos; 10:6,16 y paralelos; 15:24; 25:32; Lucas 10:3; Juan 10:1-27; 21:15-17; Romanos 8:36; Hebreos 13:20; 1 Pedro 2:25.

[3]*Poimén*, Mateo 9:36 y paralelos; 25:32; 26:31 y paralelos; Lucas 2:8-20; Juan 10:2-16; Efesios 4:11; Hebreos 13:20; 1 Pedro 2:25.

Testamento. La imagen sería plenamente comprensible, en la comunidad palestinense.

Había lazos directos y explícitos entre la metáfora del pastor y las ovejas y la comunidad del pacto. La visión profética (Ez. 34) del pastor mesiánico que reúne a las ovejas esparcidas de Israel en una salvación escatológica seguramente contribuyó al sentido de misión que inspiró a Jesús. Mediante su Mesías Dios restauraría a su pueblo. La imagen del pastor y las ovejas apuntaba a la restauración del pueblo de Dios bajo su reinado. Los doce fueron comisionados: "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt. 10:6). Y Jesús mismo comprendía que su misión era antes que nada "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt. 15:24). Los primeros cristianos judíos confesaban que Dios mismo había intervenido para salvar a su pueblo mediante el "gran pastor de las ovejas, por la sangre del pacto eterno" (He. 13:20).

Prácticamente todos los textos presuponen que el rebaño sea de Dios (Hch. 20:28; 1 P. 5:2). En esto el Nuevo Testamento recoge la visión veterotestamentaria. Dios había enviado a su Mesías para ser "el gran pastor de las ovejas" (He. 13:20). Pero en último caso, Dios es el Pastor-soberano del rebaño y Jesús es el "Príncipe de los pastores" (1 P. 5:4). Pastores subordinados cuidan al rebaño, no por la fuerza, sino siendo ejemplo tal como lo había hecho Jesús. Pero el rebaño sigue siendo de Dios (1 P. 5:2-4). Las palabras con que Jesús consolaba a sus discípulos, "no temáis, manada pequeña, porque a vuestro Padre le ha placido daros el reino" (Lc. 12:32), requieren comentario adicional. Pero aquí, de nuevo, el rebaño es del Padre.

Lucas 12:32 provee una pista importante para ver la forma en que la imagen del pastor y las ovejas iluminaba la auto-comprensión de la iglesia primitiva. El contexto del pasaje provee la primera pista. Jesús apela a la "manada pequeña" a confiar en la providencia de Dios, tanto para su existencia como para su supervivencia, y la invita a asignar absoluta prioridad al reino divino de justicia y paz (Lc. 12:22-34). Mateo recoge la misma visión en su resumen de la comunidad mesiánica (Mt. 5-7). Al estilo de la visión profética (Jer. 23:1-8; Ez. 34; Is. 40:11; 53:6), el rebaño es el remanente restaurado que se atreve a confiar en la fidelidad de Dios, manifestada en forma suprema en el Siervo mesiánico.

Este pequeño rebaño es la comunidad que anticipa la nueva era con sus valores nuevos. Animar al rebaño a no temer es, en realidad, señal que el futuro del pueblo restaurado de Dios ya ha comenzado a ser una realidad en la comunidad mesiánica. "Manada pequeña" es más que una mera expresión de afecto. Jesús veía la nueva comunidad como "el rebaño" de Isaías 40:11 y Ezequiel 34:12 en que la restauración divina había comenzado. Este es el rebaño que Dios prometió reunir. Los marginados en Israel y los extranjeros serán todos reunidos en el rebaño de Dios y su casa será "casa de oración para todos los pueblos" (Is. 56:6-8). Jesús comprendió que la tarea del buen pastor incluía reunir a otras ovejas en el redil (Jn. 10:16). Significaba compasión hacia las multitudes que "eran como ovejas que no tenían pastor" (Mr. 6:34; Mt. 9:36) y reunir a las "ovejas perdidas" (Mt. 10:6; 15:24).

Inspirándose en la visión de Jesús mismo, la comunidad mesiánica se

concebía a si misma como anticipo del orden nuevo. La iglesia es la "manada pequeña" que, mediante el poder restaurador de Dios, ha sido liberada del dominio de los poderes de este siglo a fin de participar por anticipado del siglo venidero que comenzaba ya en Cristo.

Celebrando la liberación mesiánica: Juan 10:1-21

Las parábolas de Juan 10 representan, sin duda, la referencia a la imagen del pastor y las ovejas más importante en el Nuevo Testamento. Por lo tanto este pasaje requiere un comentario más extenso. Juan organizó la estructura literaria de su Evangelio en torno a las fiestas judías.[1] Estas fiestas litúrgicas incluyen tres Pascuas (2:13; 6:4; 11:55); una fiesta no identificada (5:1); la fiesta de los Tabernáculos (7:2); y la fiesta de la Dedicación (10:22). Ya que la metáfora del pastor y las ovejas aparece en Juan 10, la fiesta de los Tabernáculos y, hasta cierto punto, la de la Dedicación, proveen las claves contextuales para comprender el papel de esta imagen en la auto-comprensión de la iglesia primitiva.

La fiesta de los Tabernáculos era una de las tres principales fiestas de peregrinación en Israel antiguo.[2] Aunque las enramadas recordaban a los Israelitas de las casitas provisorias en que vivían mientras que recogían los frutos otoñales, mucho más importante era el recuerdo de su peregrinación por el desierto tras el éxodo (Lv. 23:43). La fiesta de las enramadas probablemente era la más popular de todas las fiestas litúrgicas en Israel (de Vaux 1984:94). Además de dormir y comer en estas casuchas durante siete días, otras actividades añadían interés a la fiesta. Acompañaban al rito de la libación cantando el Hallel en que los peregrinos gritaban al unísono, "hosanna" ("sálvanos ahora, te ruego," Sal. 118:25). Acto seguido, se encendían las enormes antorchas situadas en el patio del templo mientras que los Levitas recitaban los Salmos 120-124.

En las tres principales fiestas se celebraban las poderosas obras salvíficas de Yahveh (Dt. 16). Eran ocasiones para recordar que habían sido esclavos en Egipto (Dt. 16:12) y todos los sectores de la sociedad israelita estaban incluidos. "Te alegrarás en tus fiestas solemnes, tú, tu hijo, tu hija, tu siervo, tu sierva, y el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda que viven en tus poblaciones" (16:14). Las dimensiones sociales de la fiesta se enfatizan aun más en Deuteronomio 31:10-13. La fiesta de los Tabernáculos era ocasión para instituir las provisiones sabáticas, el descanso de la tierra, la liberación de los esclavos y perdón de las deudas (cf. Ex. 21:1-11; Dt. 15:1-18), todos elementos relevantes en el Judaísmo palestinense del primer siglo. En la fiesta de los Tabernáculos se leía la

---

[1]Tras el prólogo (Jn. 1:1-18) y resumir las actividades de Jesús durante la semana inaugural (1:19-2:12), se anuncia el nuevo orden mesiánico en el contexto de una primera Pascua (2:13-4:54), una fiesta no identificada (5:1-47), una segunda Pascua (6:1-71), la fiesta de los Tabernáculos (7:1-10:21), la fiesta de la Dedicación (10:22-11-54), una Pascua final (11:55-20-31), y el epílogo (21:1-25) (Boismard 1984:1501).

[2]Las otras dos eran la fiesta de los panes sin levadura, o Pascua, y la fiesta (de la cosecha) de las semanas, o Pentecostés (Ex. 23:14-15; Lv. 23:15-22).

ley del pacto (Dt. 31:11ss). Celebraban la libertad del pueblo en su tierra libremente otorgada por Dios.

Levítico 23:39-43 relata el significado teológico a la fiesta. Las enramadas recordaban las condiciones de vida durante la peregrinación de Israel en el desierto. La clave para comprender la fiesta era ésta: "para que sepan vuestros descendientes que en tabernáculos hice yo habitar a los hijos de Israel cuando los saqué de la tierra de Egipto" (Lv. 23:43).

El Salmo 81 representa la liturgia con que Israel antiguo celebraba la fiesta de los Tabernáculos (de Vaux 1984:791; cf. Westminster 1965:716 y Murphy 1971:II,649). El júbilo que caracterizaba la fiesta más popular de los Judíos se expresa en la primera estrofa. "Cantad con gozo a Dios, fortaleza nuestra; al Dios de Jacob aclamad con júbilo. Entonad canción, y tañed el pandero, el arpa deliciosa y el salterio. Tocad la trompeta en la nueva luna, en el día señalado, en el día de nuestra fiesta solemne" (Sal. 81:1-3). Se anunciaba el año del jubileo, con su proclamación de liberación, con trompeta (Lv. 25:9-10). Se celebraba la liberación de la esclavitud egipcia: "Aparté tu hombro de debajo de la carga; sus manos fueron descargadas de los cestos. En la calamidad clamaste, y yo te libré" (Sal. 81:6-7a). La declaración, "Yo soy Jehová tu Dios, que te hice subir de la tierra de Egipto" (Sal. 81:10) constituía el corazón de la fiesta.

Los Salmos 113-118 y 120-134 se empleaban en las fiestas principales, incluyendo la de los Tabernáculos. Se alaba al Dios que establece la justicia en la tierra, libera, protege y bendice a los oprimidos, los pobres y los necesitados. Las poderosas obras de Dios manifestadas en el éxodo y la peregrinación por el desierto eran señales seguras de su reinado de justicia y de paz, y por medio de ellas las naciones sabrían que él solo es Dios.

La fiesta de la Dedicación surgió tras la reconquista y purificación y dedicación del templo y altar bajo Judas Macabeo en 165 a.C. Las semejanzas con la fiesta de los Tabernáculos son notables. Era una ocasión de gran alegría (1 Mac. 4:52-59). Como en la fiesta de las Enramadas, el pueblo celebraba con alegría desbordante su liberación de los opresores a fin de poder adorar a Dios en el lugar establecido. Como en la fiesta de los Tabernáculos, la gente llevaba ramas verdes y palmas como signo de su alegría mientras que recitaban el Hallel (Sal. 113-118). También encendían las enormes lámparas en el patio del templo, práctica que ocasionó el nombre, "Fiesta de Luces." Estas lámparas, símbolos de la ley del pacto, fueron posteriormente puestas en las casas particulares, asegurando la continuidad de esta fiesta popular después de la destrucción del templo.

De la misma manera en que la fiesta de los Tabernáculos proveía la ocasión para recordar y celebrar la liberación de la esclavitud egipcia, a fin de "servir a Yahveh en el desierto," así la fiesta de la Dedicación (Jánukka) ofrecía una oportunidad para recordar que solo dos meses antes ellos habían tenido que buscar abrigo "como fieras en montañas y cavernas," debido a la opresión de los Seléucidas (2 Mac. 10:6-7). Resulta significante que la parábola del pastor y las ovejas empleada por Jesús en Juan 10 esté colocada en el marco del contexto de estas dos fiestas (Jn. 7:2; 10:22).

En el primer siglo, la celebración de estas fiestas de liberación fue espiritualizada por el farisaísmo oficial. Las promesas de Dios fueron postergadas a un cumplimiento futuro, restando su poder para inspirar en tiempo de opresión social y religiosa. Sin embargo, el simbolismo de la fiesta de los Tabernáculos ayudaba a la comunidad mesiánica, reflejada en el Evangelio de Juan, a comprender mejor a Cristo y su misión liberadora. Jesús ofrece liberación mesiánica al rebaño de Dios al igual que a "otras ovejas que no son de este redil" (Jn. 10:16) (Zorrilla 1981:52-63).

Antes de considerar la parábola del pastor y las ovejas, es preciso notar su contexto en Juan 7:1-10:22, un pasaje enmarcado por las dos fiestas gemelas, Tabernáculos y Dedicación.

Juan 7:1-9 sitúa la actividad de Jesús en "Galilea de las naciones" en contraste con Judea, sede de los Judíos, enemigos de Jesús. Además, los judíos han asumido control sobre la fiesta de los Tabernáculos. No le pertenece a Jesús ni a aquellos con quienes él se asociaba. Por eso la presencia de Jesús en la fiesta presentaba un desafío a los judíos y a su programa (7:10-24). La decisión judía de matar a Jesús conducirá a un nuevo éxodo (Lc. 9:31) en que los judíos no habrán de participar. En contraste, el pueblo común, incluyendo a los gentiles, participarán en el nuevo éxodo simbolizado por la fiesta (7:25-36).

La ceremonia de libación fue, sin duda, la ocasión para señalar a Jesús (y a su Espíritu) como fuente de agua viva. Para todos aquellos en el redil de Dios que tienen sed, Jesús es la Roca que satisface su sed (Ex. 17:1-7; cf. 1 Co. 4:10). Y para otros marginados, tales como los Samaritanos, Jesús ocupa el lugar del pozo de Jacob (Jn. 7:37-39; cf. 4:1-42). Jesús es también el nuevo Moisés, el profeta esperado (Jn. 7:40-44). Pero ser amigo de Jesús era caer bajo las sospechas de las autoridades y ser despreciado como galileo (7:45-52).

Los escribas y fariseos eran los adversarios de Jesús (Jn. 7:53-8:11). En esta confrontación entre los pretendidos "defensores de la ley" y el que es obviamente mayor que la ley, la mujer acusada de infidelidad fue liberada, mientras que sus acusadores se fueron, acusados.

El contexto de la proclama, "yo soy la luz del mundo" (Jn. 8:12; 9:5) probablemente fue la ocasión de encender las enormes lámparas en el patio del templo, símbolo de la presencia de un nuevo Moisés que guía a su pueblo en un nuevo éxodo y peregrinación por el desierto, cosa que escandalizaba a las autoridades judías. Y para colmo, tres veces Jesús se refirió a si mismo con el término absoluto "YO SOY" (8:24,28,58), identificándose así con su Padre, el Dios del éxodo y de la peregrinación de su pueblo. A Jesús se le acusa de ser samaritano marginado y endemoniado. Aunque negó la última acusación, de manera tácita reconoció su solidaridad con los samaritanos. Solo los marginados seguirán a Jesús en este nuevo éxodo de liberación (8:36).

El ciego de Juan 9:1-41 representa a los marginados del Judaísmo que eran buscados por Jesús y conducidos a la luz. Jesús le mandó a lavarse en el estanque de Siloé de donde era sacada el agua ritual para la fiesta de los Tabernáculos, símbolo de bendición mesiánica en que Jesús es fuente de toda bendición. Por su parte, los fariseos, como los opresores egipcios

en el éxodo histórico, están destinados a morir en su pecado y su ceguera.

En Juan 10:1-22 Jesús encarna el verdadero espíritu de la fiesta de los Tabernáculos ofreciendo liberación a los marginados, mientras que los judíos, pretendidos custodios de la ley y sus instituciones, actuaron contrario a su espíritu intentando destruir al Libertador mismo. Así se produjo una clara división entre los judíos que creían en Jesús y los que le rechazaban.

Juan 10:1-22 contiene dos parábolas (1-5 y 7b-18) acompañadas de comentario clarificador (6-7a y 19-22). En la primera parábola el contraste es entre el pastor y el extraño. El pastor, que entra por la puerta, llama a sus ovejas, las saca, y va delante de ellas. Le siguen porque conocen su voz. El extraño sube por otra parte, pero las ovejas no le siguen. Estos "extraños" podrían ser seudo-mesías, pero también se aplica a los líderes del judaísmo que eran totalmente extraños a los publicanos y pecadores, los pobres, los samaritanos, y los pequeños que Jesús reunía en el reino.

El énfasis sobre los verbos "las saca" (*exágei*) y "ha sacado fuera todas las propias" *(ekbále)* es, sin duda, intencional. El primero recuerda la actividad pastoral de Yahveh que sacó a su pueblo en el éxodo. El segundo es el mismo verbo traducido "le expulsaron" en Juan 9:34. Hubo una relación directa entre aquellos que fueron expulsados por los judíos y los desheredados "sacados fuera" por el Mesías.

La segunda parábola es realmente doble: la puerta (10:7b-10) y el buen pastor (10:11-18). Jesús es la puerta de las ovejas. Esta imagen aparece en los Salmos Hallel recitados durante la fiesta de los Tabernáculos. "Esta es la puerta de Jehová; por ella entrarán los justos" (Sal. 118:20). Aquí, otra vez, el contraste es entre Jesús, la puerta, y los líderes judíos, identificados como "ladrones y salteadores." Jesús ofrece salvación, libertad, provisión y vida en abundancia. Las autoridades judías, al contrario, solo traían la muerte y la destrucción.

Jesús es el buen pastor que "pone su vida por las ovejas" (10:11-18). Esta imagen es un reflejo de la visión en el Antiguo Testamento en que Dios pastoreaba a su pueblo y de manera específica cumple esa visión del pastor escogido por Dios para conducir al pueblo en la nueva era mesiánica (Ez. 34). Esta atrevida identificación mesiánica no se les escapó a los enemigos de Jesús (Jn. 10:31-39). Esta imagen fue anticipada ya en la visión profética. Sin embargo, la visión del buen pastor, fiel al punto de "poner su vida por las ovejas" va más allá de la imagen en el Antiguo Testamento y en el judaísmo posterior (cf. Jn. 15:3; 1 Jn. 3:16). Hay cierto paralelismo, sin embargo, con la visión del Siervo de Yahveh cuyo sufrimiento vicario era de valor salvífico. En contraste con Jesús, el buen pastor, los líderes judíos son asalariados que abandonan al pueblo en su peligro.

La relación entre el pastor mesiánico y el Padre, y con las ovejas, es profundamente experimental. Conocer y ser conocido (10:14-15a) es participar en la vida común del rebaño de Dios. Dios se dio a conocer a su pueblo en el Antiguo Testamento a través de la experiencia salvífica del éxodo (Ex. 6:3ss). En contraste, el profeta lamentaba que Israel no conocía a Dios (Is. 1:3). Esta imagen refleja una comunidad mesiánica

fiel, el rebaño de Dios, que conoce a su pastor.

La identidad de las "otras ovejas" que no son del redil pero que serán incorporadas en la comunidad mesiánica a fin de que haya un rebaño y un pastor ha sido objeto de mucha especulación.* Tomando nuestra pista del Antiguo Testamento, el rebaño mesiánico se compone de los desheredados de Israel. "Oráculo del Señor Yahveh que reúne a los dispersos de Israel. A los ya reunidos todavía añadiré otros" (Is. 56:8, BJ). De nuestro repaso de la imagen juanina del pastor y las ovejas hemos descubierto que esto es literalmente así. La mujer tomada en adulterio y el ciego de nacimiento representan a los marginados, conocidos en los Evangelios bajo una variedad de nombres: los pobres, los pequeños, publicanos, pecadores, etc. "Los suyos," que no le recibieron a Jesús (Jn. 1:11), aquí son reemplazados no solo por sus "propias ovejas" (10:12), sino por "otras ovejas" (10:16) también. La unidad de este rebaño, compuesto de los desheredados de Israel, de samaritanos y de gentiles, será un potente testimonio en la nueva era mesiánica (Jn. 17:20-21). La participación de samaritanos en el rebaño del buen pastor hace más comprensible la acusación que Jesús podría ser samaritano (Jn. 8:28) y que se disponía a enseñar entre los gentiles (Jn. 7:35). La actitud de Jesús hacia los samaritanos (Jn. 4; et. al.), al igual que la de la comunidad primitiva (Hch. 8; et al.), se contrasta notablemente de la actitud de todos los demás grupos judíos de la época. La declaración paulina que la iglesia es fundamentalmente una comunidad en que los grupos alienados han sido reconciliados unos con otros y con Dios estaba solidamente basada en la visión de Jesús de su propia misión: reunir las ovejas esparcidas de Israel en la nueva comunidad mesiánica.

Este rebaño restaurado debe su vida misma a la disposición del pastor a poner su vida por las ovejas. Según Juan, era literalmente así. Insistir en reunir a los desheredados y marginados a fin de serles pastor en verdad, le costó la vida. Los rechazados y samaritanos reemplazaron a los judíos incrédulos en el rebaño. Estas son las ovejas que siguen al Mesías en un nuevo éxodo de salvación.

La fiesta de los Tabernáculos (y hasta cierto punto, la fiesta de la Dedicación) ofrece una clave esencial para comprender el significado de la imagen del pastor y las ovejas en el Evangelio de Juan. Ser parte del rebaño de Dios era seguir a su Mesías en un nuevo éxodo de salvación. Era entrar a participar en un reino de justicia como el Salmo Hallel les recordaba a los peregrinos llegados a la fiesta (Sal. 118:20-21). Era una comunidad compuesta por los marginados del mundo reconciliados con sus enemigos. Esta era la comunidad que llevó adelante con integridad la misión comenzada por el Mesías.

La iglesia, al igual que el judaísmo, ha llegado a preocuparse aveces por sus estructuras religiosas y doctrinales y ha dejado de celebrar la vitalidad de su éxodo de liberación y su peregrinación con Dios por el desierto. De esta manera su visión de su carácter esencial se ha vuelto borrosa y su misión a los marginados y ex-enemigos se ha postergado a

*Especialistas generalmente ven en este texto una referencia a los gentiles. Sin embargo, es posible identificar las ovejas con los samaritanos (véase Zorrilla 1981:52-63).

un lugar secundario. En lugar de inspirar a la iglesia en su misión, la imagen del pastor y las ovejas se emplea mayormente en el cuidado pastoral de sus miembros individuales.

La imagen del pastor y las ovejas se recoge en Apocalipsis (7:9-17) donde también se emplea con notable poder. La clave para comprender la imagen en Apocalipsis es también la fiesta de los Tabernáculos. El rebaño, que ahora está completo, viene de "todas naciones y tribus y pueblos y lenguas" (7:9). Las palmas en sus manos recuerdan la alegría desbordante de la fiesta de las Enramadas. Su grito gozoso, "la salvación pertenece a nuestro Dios que está sentado en el trono y al Cordero" (7:10) es el cumplimiento del clamor del Hallel, "Oh Jehová, sálvanos ahora, te ruego" (Sal. 118:25).

El texto presenta al Cordero que "pastorea" (*poimaneí*) el rebaño de Dios. Esta imagen destaca el poder salvífico del Pastor que pone "su vida por las ovejas." "El Cordero que está en medio del trono los pastoreará, y los guiará a fuentes de aguas de vida" (7:17). Esta visión es una realidad porque "han lavado sus ropas, y las han emblanquecido en la sangre del Cordero" (7:14). La sangre del Pastor emblanquece la ropa del rebaño. Además de pastorear al rebaño, también "pastorea" a las naciones (19:15). En este reino al revés la cruz es la corona. La muerte de Jesús, el Buen Pastor-Cordero es determinante para la vida común del rebaño de Dios. Pablo recordaba a los ancianos de Efeso que Jesús había comprado el rebaño "con su propia sangre" (Hch. 20:28). Y esta realidad es lo que determina de ahora en adelante el comportamiento tanto de las ovejas como de sus pastores (Minear 1960:86ss.). Por esta razón todo pastoreo en el rebaño de Dios tomará necesariamente la forma del sufrimiento vicario (1 P. 5:1-5; et al).

"El que está sentado sobre el trono extenderá su tabernáculo sobre ellos" (Ap. 7:15) y "el Cordero que está sentado en medio del trono los pastoreará, y los guiará a fuentes de aguas de vida" (7:17). Ambos textos son ecos de la fiesta de los Tabernáculos. Celebran el hecho que el Mesías es el Pastor que conduce al rebaño de Dios en un nuevo éxodo de liberación que culminará en la reunión de las naciones. Esta es la experiencia salvífica que orienta a la iglesia en su misión salvadora en el mundo.

IMÁGENES DE TRANSFORMACIÓN

Capítulo 13

IMÁGENES DE TRANSFORMACIÓN: SAL, LUZ Y UNA CIUDAD*

Esta metáfora triple que aparece en Mateo 5:13-16 es esencial para comprender la vida y misión transformadora de la iglesia tal como era percibida por Jesús. A fin de apreciar el impacto de esta visión, la metáfora debe comprenderse en su contexto inmediato – a la luz de lo que precede (las bienaventuranzas, Mt. 5:3-11) y de lo que sigue (la actitud de Jesús hacia la ley del pacto, Mt. 5:17-20).

El uso exclusivo de pronombres plurales en este párrafo señala que estas imágenes se emplean en un sentido fundamentalmente colectivo. Las mismas reflejan la comunidad descrita por las bienaventuranzas, que vive y proclama un mensaje caracterizado por los valores resumidos con claridad extraordinaria en el Sermón del Monte. Unicamente una comunidad renovada podrá ser realmente transformadora y responder en forma plena a la intención de Jesús para la misión del pueblo de Dios.

El párrafo que contiene la explicación de Jesús acerca de su relación con la ley del pacto (Mt. 5:17-20) generalmente se interpreta como una introducción a su llamado a practicar una justicia que corresponde más auténticamente al reino, tal como éste se describe a continuación (Mt. 5:21-48). Sin embargo, esta yuxtaposición de las imágenes misioneras y la actitud de Jesús hacia la ley, no sería una mera coincidencia. Indudablemente, el párrafo sobre la ley del pacto también contribuye a nuestra comprensión del párrafo central que contiene las metáforas de la sal, la luz y la ciudad.

Según la visión profética, el mensaje misionero del pueblo restaurado de Dios es ley divina que sale de Sión (Is. 2:3; Mi. 4:2). De la misma manera la proclama transformadora de la comunidad mesiánica no es un mensaje amorfo de tipo místico que carece de sustancia moral. No se trata de un mensaje que meramente nos ayuda a sentirnos mejor, aunque éste puede ser uno de los resultados secundarios importantes. Se trata mas bien de un reino que ha llegado; un reino en que la soberanía de Dios se acata; un reino en que Jesús es ya adorado y obedecido como Señor; un reino en que las relaciones interpersonales corresponden a la intención divina expresada en la ley del pacto; un reino que un día habrá de manifestarse en toda su plenitud.

La relación fundamental de las imágenes de la sal, la luz y la ciudad con el párrafo anterior se destaca por medio de la repetición del pronombre "vosotros." En realidad se presupone el pronombre en cada una de las

*Este capítulo ha sido publicado en *Misión* (1986:XVIII, 116-121).

bienaventuranzas (por ejemplo, "Bienaventurados (vosotros) los pobres en espíritu," etc.) pero se especifica únicamente en la última (Mt. 5:11-12). El pronombre "vosotros," que aparece seis veces en estos dos versículos, sirve de punto de partida para introducir las metáforas de la sal, la luz y la ciudad a continuación. En realidad, el uso de "vosotros" aquí es especialmente enfático. Es como si Jesús hubiera dicho, "Sois vosotros, la comunidad mesiánica bienaventurada; vosotros que por lo tanto sufrís la persecución de los malhechores; sois precisamente vosotros. Vosotros sois la sal de la tierra ... Vosotros sois la luz del mundo."

Esta relación estrecha entre el sufrimiento y el testimonio no debe sorprendernos. En el Nuevo Testamento la misma palabra se traduce "mártir" y "testigo." El sufrimiento y el testimonio del pueblo de Dios son en realidad dos caras de la misma moneda. Es la comunidad mesiánica sufriente, unida en torno a su Señor sufriente, que sirve de sal y de luz en el mundo.

Muchas veces pasamos por alto que los verbos principales en los versículos 13 y 14 están en el modo indicativo más bien que imperativo. Jesús no manda que sus discípulos sean sal y luz. El sencillamente declara que esta comunidad sufriente descrita por las bienaventuranzas es, por la misma naturaleza de su misión mesiánica, sal y luz y una ciudad a la vista de todos. No hay ningún método para llegar a ser la sal y la luz y la ciudad independientemente de los valores espirituales y los recursos del reino enumerados en el Sermón del Monte. Si somos, por la gracia de Dios, la clase de comunidad descrita por las bienaventuranzas, y si en el poder de su Espíritu vivimos la vida descrita en el Sermón del Monte, entonces nuestra presencia y nuestra proclamación comunicarán la realidad del reino de Dios. Y servirán para sazonar, para purificar y para iluminar las relaciones dentro de la sociedad humana. Sin embargo, si no somos esta clase de comunidad y si nuestras obras no corresponden a las enseñanzas de Jesús, entonces a pesar de nuestros mejores esfuerzos, nuestra calidad de sal se volverá insípida y perderá su valor y la luz se volverá sombra y oscuridad.

Trasfondo veterotestamentario de las imágenes

Estas tres imágenes son tomadas del Antiguo Testamento. La sal era un símbolo asociado con el pacto de Yahveh al igual que con las prácticas cúlticas del pueblo. Las referencias a la luz y a la ciudad asentada sobre la montaña formaron parte de la visión profética de la restauración y la misión del pueblo de Dios en la era mesiánica.

La imagen de la sal en el texto de Mateo, podría reflejar funciones de la comunidad mesiánica, tales como sazonar y conservar la sociedad. Pero las raíces de la imagen son más profundas. En el Antiguo Testamento la sal cumplía una función cúltica. "Sazonarás con sal toda ofrenda que presentes, y no harás que falte jamás de tu ofrenda la sal del pacto de tu Dios; en toda ofrenda tuya ofrecerás sal" (Lv. 2:13bc). La sal era también símbolo de la comunión establecida por el pacto (Nm. 18:19). A la luz de este trasfondo, la imagen probablemente apunta a la misión

santificadora y transformadora del pueblo de Dios en el mundo (cf. Mr. 9:49-50; Lc. 14:34-35). La mera existencia de esta comunidad restaurada sirve de invitación a otros pueblos a tomar parte en el proyecto transformador de Dios (cf. I P. 2:9). La metáfora de la sal apunta a una comunidad de contraste al servicio de la misión de Dios en el mundo.

Según la visión profética, el Siervo de Yahveh habría de ser una luz para las naciones. "Te pondré por pacto al pueblo, por luz de las naciones ... también te di por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo postrero de la tierra" (Is. 42:6; 49:6). La intención salvífica de Dios para las naciones será cumplida mediante la restauración de un pueblo que lleve su nombre. Al emplear esta imagen, Jesús identificaba la comunidad mesiánica con la antigua visión profética de restauración y testimonio.

Según la visión profética los gentiles, atraídos por esta expresión visible de la salvación divina libremente acudirán. Aparentemente no era tanto una cuestión de activismo misionero, sino de lo fascinante de la vida del pueblo de Dios. Este pueblo restaurado es el centro desde el cual la luz de la gloria de Dios emana para iluminar un mundo oscuro. "Jehová te será por luz perpetua, y el Dios tuyo por tu gloria" (Is. 60:19c,d). "Y andarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu nacimiento" (Is. 60:3). La intención salvífica de Dios resplandecerá de tal forma en Israel que otros pueblos serán atraídos a participar de la vida del pueblo de Dios. "Venid, oh casa de Jacob, y caminaremos a la luz de Jehová" (Is. 2:5).

Los profetas también describieron la restauración mesiánica y la misión del pueblo de Dios en términos de una ciudad asentada sobre un monte que atraería a las naciones. "Será confirmado el monte de la casa de Jehová como cabeza de los montes ... y correrán a él todas las naciones" (Is. 2:1-4); cf. Mi. 4:1-4; Zac. 8:20,22). A la luz de esta visión Jesús describía la manera en que la comunidad bienaventurada sería diferente y como esta "ciudad asentada sobre un monte" sería una atracción poderosa. "Alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt. 5:16). La restauración de un pueblo que camina en los caminos del Señor y la encarnación de la vida vislumbrada en la ley y los profetas serán como un imán que atrae a los pueblos de la tierra (Yoder 1982:9).

Estas imágenes apuntan a la existencia de una comunidad restaurada y transformadora. Se trata del pueblo restaurado de Dios descrito en la visión profética. La hermosura de su vida orientada por la *torah* de Dios (La ley bíblicamente entendida era una guía para la vida.) cobra credibilidad porque se encarna concretamente en una comunidad restaurada. Mediante su carácter único como comunidad de contraste, el pueblo de Dios cumple su vocación misionera. Es esta comunidad de bienaventuranza, guiada por su nueva *torah* mesiánica con su justicia mayor, que Jesús encarga con la misión de hacer discípulos a todas las naciones. Entre las visiones misioneras de Mateo 5:13-16 y 28:19-20 no hay contradicción. En ambos textos se vislumbra un pueblo que se somete al señorío de Jesucristo.

La imágenes de la sal, la luz y la ciudad asentada sobre un monte son todas tomadas de la visión profética de un pueblo restaurado en que el reinado justo de Dios llega a ser una realidad. El uso que Jesús les da a estas imágenes implica que el reino de Dios ya ha empezado a ser una realidad en la comunidad mesiánica. Está a la vista en forma tangible y, aunque todavía se espera su consumación plena, determina ya la vida concreta del pueblo de Dios. Y esto es un hecho de consecuencia salvífica para toda la humanidad.

También es posible que la insistencia de Jesús en la visibilidad testimonial de la comunidad mesiánica haya sido una respuesta a la estrategia de los esenios de su tiempo (véase Bonnard 1976:96). Ellos convivían en comunidades en el desierto al sur de Judea con una integridad realmente atrayente. Se dedicaban a una pureza de vida, tanto moral como religiosa, mientras esperaban la llegada del Día del Señor cuando el reinado de Yahveh sería establecido. Pero las palabras de Jesús, siguiendo la visión profética del "monte de la casa de Jehová ... exaltado sobre los collados" alrededor, ofrecen un contraste marcado a la ultramundanalidad egocéntrica de los esenios. En la comunidad mesiánica se anticipan las condiciones de la vida restaurada de la nueva era en una manera tan concreta y visible que resultan atractivas "a las naciones." De acuerdo con Jesús, la tarea misionera del pueblo de Dios es anticipar concreta y visiblemente el reino de Dios. La vida y las obras que corresponden a la voluntad de Dios para la humanidad, constituyen el testimonio más claro de que Dios en verdad ha intervenido en la historia humana por medio de una restauración mesiánica, y que su reinado universal ha quedado inaugurado. Así que, por medio del ser y el hacer del pueblo restaurado de Dios, al igual que en la proclamación verbal de este reinado, nos convertimos en instrumentos de su actividad salvífica en el mundo.

La relación entre la ley y la misión transformadora de la iglesia

La idea de que hay solamente dos alternativas abiertas al pueblo de Dios en su misión transformadora en el mundo es falsa. No es solo una cuestión de conformarse a los valores que caracterizan a la sociedad porque hay que estar en el mundo para poder dar testimonio al mundo, o de mantener un estilo de vida diferente retirándose del mundo y viviendo en aislamiento ideológico o geográfico. La alternativa que Jesús ofrece a su comunidad es la de una vida caracterizada por la bienaventuranza de comunión restaurada, tanto con nuestros semejantes como con Dios. Se nos invita a vivir y testificar bajo el reinado de Dios encarnados en medio del mundo y a la vista de todos.

Mateo 5:17-20 subraya la relación íntima entre la ley del pacto – la provisión misericordiosa de Dios para ordenar la vida de su pueblo – y la misión del Mesías y de su comunidad. Para su visión de la misión del pueblo de Dios Jesús se inspiró en la antigua visión profética. Y un aspecto esencial de esta visión tenía que ver con la función de la ley en

relación con la misión del pueblo de Dios. Los profetas antiguos vislumbraron la manera en que Dios "enseñará sus caminos" a todos, incluyendo las naciones paganas, y cómo "la ley ... de Jehová" conducirá a condiciones de *shalom* entre todos los pueblos de la tierra (Is. 2:3-4; Mi. 4:2-3). En relación con esto, debemos recordar que para los hebreos *torah* no significaba tanto "reglas" o "código legal," sino "instrucción" u "orientación." De modo que, según la visión profética, la ley del pacto ocupa un papel fundamental en la comunidad restaurada, tanto para su propia vida como para su testimonio.

Como resultado de nuestra tradición protestante, que nos ha llegado a los evangélicos a través del pietismo y los movimientos de avivamiento, nos es muy difícil imaginar que la evangelización tiene algo que ver con la visión bíblica de la ley. En realidad hemos concebido generalmente a la ley en términos del legalismo y hemos visto en ella un enemigo mortal de una evangelización verdadera.

Sin embargo, Jesús rechazó la idea de que su misión mesiánica consistía en alejar al pueblo de Dios de la autoridad legítima de la ley del pacto. Al contrario, Dios le había comisionado para "cumplir" (llevar a su plenitud) "la ley y los profetas." Como Mesías, Jesús es el nuevo Moisés, como la tipología del Evangelio de Mateo nos da a entender (véase Jeremías 1967:IV,867-873). Jesús es el legislador definitivo. Para Jesús, la categoría de la ley del pacto era tan natural y tan compatible con su misión como lo era "el evangelio del reino" que él proclamaba. Jesús entendía la ley de Dios como la expresión la intención salvífica divina para la vida de su pueblo.

En realidad, Jesús ofrece sus enseñanzas, no como sustituto, sino como la culminación, o el florecimiento más pleno, de la intención de Dios expresada en la ley del pacto. En los ejemplos que aparecen a continuación en el Sermón del Monte (Mt. 5:21-48) notamos que Jesús radicalizó la ley en el sentido de darle su significado y su autoridad más plenos, tomando como su punto de partida su raíz misma en la intención de Dios. (Este es el sentido en que usamos el término "radical," tomado del latín *radix*, raíz.)

A juzgar por los ejemplos incluidos en Mateo 5:21-48, podemos afirmar que Jesús, en realidad, toma la categoría de la ley del pacto con mayor seriedad aun que sus contemporáneos judíos. Jesús profundiza la manera común y corriente de entender la ley, discerniendo en ella su espíritu esencial y apelando a su intención radical. En esto, la postura de Jesús correspondía a la visión profética que contemplaba los últimos tiempos cuando habría una interpretación definitiva y autoritativa de la ley de Dios (Jer. 31:31ss; Ez. 36:26ss; Is. 2:3) (Bonnard 1976:99). Jesús no es tanto un reemplazo, sino el cumplimiento de la intención salvífica de Dios para su pueblo, antiguamente expresada en la ley del pacto.

El desafío del versículo 20 se dirige a la comunidad mesiánica. Sin embargo, no es meramente un llamado a una vida espiritualmente motivada en contraste con el legalismo que caracterizaba a los escribas y fariseos. En un sentido fundamental este pasaje también contiene una crítica penetrante de las prácticas misioneras contemporáneas de los judíos. Jesús no denunciaba a los escribas y fariseos porque a ellos les

faltara celo misionero, mientras que sus propios discípulos eran celosos en su misión. En este pasaje Jesús tampoco condena su legalismo en contraste con el espíritu que caracteriza a la comunidad mesiánica. En lo que a nosotros podría parecernos una inversión notable de papeles, Jesús, en realidad, está denunciando la falta de contenido moral en la misión judía. Para propósitos misioneros, al igual que para su propia salvación, la justicia de la comunidad mesiánica tendría que ser mayor que la de los escribas y los fariseos.

La misión rabínica

La actividad misionera en el judaísmo del primer siglo fue realmente notable en su alcance. También es notable el éxito que parece haber coronado sus esfuerzos misioneros, pues el número de los prosélitos y los temerosos de Dios crecía especialmente entre los judíos de la dispersión. En realidad, se ha sugerido que la conversión al judaísmo habría sido una de las tres principales razones porque la proporción de judíos viviendo en la diáspora era tan alta.* La actividad misionera del judaísmo era realmente notable por varias razones: (1) Proclamaron al único Dios verdadero cuyo culto era totalmente incompatible con las muchas formas de culto pagano que abundaban en el imperio. (2) Proclamaban lo que ellos consideraban el camino a la auténtica espiritualidad, por medio de la obediencia a los preceptos de Dios, cosa que los paganos ilustrados de la época consideraban absolutamente escandalosa. (3) Compartían la convicción de que la única esperanza para la humanidad se encuentra en el culto fiel ofrecido al único Dios verdadero, y en una obediencia cuidadosa a su ley. A la luz de esta aparentemente loable actividad misionera, la denuncia penetrante de Jesús es realmente notable. "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! porque recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y una vez hecho, le hacéis dos veces más hijo del infierno que vosotros" (Mt. 23:15).

A juzgar por la evidencia que encontramos en el Evangelio de Mateo, detrás de esta denuncia enérgica de parte de Jesús, debe haber por lo menos dos razones principales. Primero, entre estos misioneros hubo una ausencia de la práctica concreta de esta espiritualidad que ellos predicaban. En relación con esto Jesús hizo un comentario tajante. "Así que, todo lo que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo; mas no hagáis conforme a sus obras, porque dicen, y no hacen" (Mt. 23:3). Segundo, había entre ellos una preocupación aparentemente bien intencionada por la relevancia práctica de la ley. Y esto les llevó a hacer reformulaciones y reinterpretaciones de los preceptos del pacto a fin de hacer su práctica más asequible para la gente de su tiempo. Un ejemplo de esta práctica se nota en la provisión que permitía contribuir fondos para propósitos

---

*Véase Hegermann (1973:I,307,308). Las otras dos razones aducidas son las familias judías numerosas y una situación social relativamente favorable. Se ha estimado que aproximadamente cuatro a seis millones de judíos vivían en la diápora, mientras que tan solamente un millón y medio a dos millones de judíos vivían en Palestina en el primer siglo.

religiosos, en lugar de utilizarlos para el sostén de los padres ancianos como había sido la intención de la ley (Mr. 7:9-13). Otro ejemplo se nota en las provisiones liberales permitiendo el divorcio, y nuevo matrimonio, que respondían más a las exigencias de la situación social actual que a la intención original de Dios expresada en su ley (Mr. 10:2-9). Además, las distinciones minuciosas que hacían para determinar responsabilidades en relación con los juramentos que prestaban, pasaban por alto la intención de la ley del pacto, que era la de conservar relaciones de fidelidad mutua y de veracidad entre el pueblo de Dios (Mt. 23:16-22).

De modo que la diferencia entre la misión mesiánica y la misión rabínica en el primer siglo, no era definida en términos de ley y evangelio, como la interpretación tradicional protestante nos haría pensar. Era más bien cuestión de qué papel iba a jugar la ley del pacto en la vida del pueblo de Dios. Tenía que ver con la tarea fundamental de discernir su intención radical, y habiendo hecho esto, tomarla con total seriedad. El método rabínico de interpretar y aplicar las provisiones del pacto mosaico era contrario al que usaba Jesús. Mientras que las interpretaciones casuísticas de los escribas y los fariseos pretendían hacer la práctica de la ley más asequible en general, Jesús insistía en radicalizar los preceptos del pacto de acuerdo con la verdadera intención de Dios, arraigándolos en la intención salvífica de Dios, así como él la discernía. La denuncia que Jesús hizo de la misión rabínica no estaba dirigida contra sus obras como tales, sino contra su trágica falta de auténtica seriedad moral.

Por cierto, el fantasma del debate tradicional entre la salvación por las obras y la salvación por la fe no tiene por qué asustarnos aquí. La clase de seriedad moral que Jesús propone, presupone, en el contexto del Evangelio de Mateo, el amor y la gracia de Dios y su perdón misericordioso, al igual que el poder regenerador de su Espíritu Santo. En su contexto en el Sermón del Monte, las metáforas de la sal y la luz y la ciudad nos dicen que únicamente esa comunidad en que están encarnados el verdadero espíritu y los valores del reino de Dios está en posición de proclamar con credibilidad el evangelio del reino. Según Jesús, las "buenas obras" que caracterizan a la comunidad mesiánica son esenciales para la comunicación del evangelio de una manera que realmente glorifique a Dios (Mt. 5:16). Era por razones de testimonio que Jesús denunciaba la tendencia farisaica de rebajar los mandamientos que reflejan la intención de Dios para la vida de su pueblo. En cambio, Jesús insistía en que la justicia de los testigos del reino fuera "mayor que la de los escribas y fariseos" si ellos, y sus convertidos, esperaban entrar en el reino de Dios.

La herencia protestante

El legado espiritual de la reforma protestante, que incluye la recuperación de una visión más bíblica de la salvación por la gracia, ha servido para corregir esa idea antigua y perniciosa de la salvación por las obras. Una parte muy importante del mensaje evangélico es la buena noticia de que Dios recibe a pecadores arrepentidos, tal como somos, y que nos perdona a causa de su amor más bien que en respuesta a algún

mérito personal. Sin embargo, la versión protestante típica de este evangelio de salvación por la fe sin obras no es plenamente adecuada si es medida por los criterios de Jesús.

Como evangélicos somos muy prestos a proclamar que vivimos por la gracia, y no por la ley. Y además, pensamos que la salvación ofrecida bajo el Nuevo Pacto es muy superior a la que experimentaba el pueblo de Dios bajo el pacto mosaico. Pero cuando nos ponemos a considerar las expresiones concretas de esta salvación en nuestra vida y testimonio, y las comparamos con la vida de bienaventuranza y obediencia a la ley del pacto, radicalizada por Jesús en la comunidad mesiánica, tenemos que confesar que algo se ha malogrado. ¿Sería posible que esa tendencia a enfatizar en nuestro mensaje evangelizador la doctrina protestante de la salvación por la fe sola casi unilateralmente, haya cortado el nervio vital, dejándonos con un mensaje que resulta más místico que realmente salvífico?

La sustancia social concreta de la salvación en el pueblo de Dios bajo el pacto antiguo se describe en el decálogo, en las provisiones sabáticas y del jubileo y en los mensajes de los profetas. Sin embargo, a partir de la encarnación la salvación que se vive bajo el nuevo pacto es superior por dos razones principales. El Mesías mismo ha venido, y su Espíritu habita en medio de su pueblo. Por lo tanto, la salvación mesiánica que Jesús anunció en términos de liberación y restauración jubilares (Lc. 4:18-19) es mucho más rica – tanto en su contenido moral como en su motivación espiritual – que la experiencia de salvación vivida bajo el antiguo pacto.

Sin embargo, cuando leemos la historia de la misión de la iglesia observamos que con unas pocas excepciones notables, entre las iglesias renovadas y las comunidades transformadoras, la experiencia concreta de la salvación (en términos de justicia, shalom, comunión, etc.) ha sido más pobre que la descrita en las provisiones del antiguo pacto. Y esto coloca a la iglesia y su empresa misionera más en la linea de los escribas y los fariseos del judaísmo del primer siglo, que de la comunidad restaurada y transformadora descrita en el Sermón del Monte.

La manera en que Jesús emplea las imágenes de la sal, la luz y la ciudad en el contexto de las bienaventuranzas y en relación con la ley del pacto nos invita a reflexionar de manera más profunda y penetrante acerca de la empresa misionera que llevamos a cabo los evangélicos en nuestro tiempo. Como Jesús nos recuerda en el Evangelio de Mateo, la tarea evangelizadora abarca tanto una auténtica restauración de la iglesia, como el "hacer discípulos a todas las naciones."

Capítulo 14

IMÁGENES DE TRANSFORMACIÓN: UNA CASA ESPIRITUAL

La metáfora de la "casa espiritual", con las imágenes relacionadas, contribuyó a la comprensión en la iglesia de su estructura y misión (1 P. 2:5; Ef. 2:22). Estas incluyen "edificio de Dios" (1 Co. 3:9); "templo de Dios" (1 Co. 3:16-17; 2 Co. 6:16; Ef. 2:21); "familia de Dios" (Ef. 2:19; 1 P. 4:17; 1 Ti. 3:15); "familia de la fe" (Gá. 6:10); "casa de Dios" (He. 3:2-6; 10:21); y morada del Espíritu de Dios (1 Co. 3:16; cf. 6:19). Otros textos contienen una referencia a esta imagen (Mt. 16:18; Mr. 14:58 – *oikodoméo*; Jn. 2:19 – *egeíro*).

El término "casa" (*oíkos*) se emplea con una variedad de sentidos figurados en el Antiguo Testamento. Estos incluyen familia o raza (Gn. 7:1) y dinastía (2 S. 7:11; 1 R. 2:24). Pero más importante para nuestros propósitos es el uso del término como metáfora para el pueblo de Dios (Nm. 12:7). Llega a ser un término técnico para el santuario en la Septuaginta (Michel 1967:IV,120). A la comunidad cristiana misma se le llama "familia de Dios" (1 Ti. 3:15; He. 3:6; 1 P. 4:17), "casa espiritual" (1 P. 2:5) y "templo de Dios" (1 Co. 3:16-17; 2 Co. 6:16). Por lo tanto, el uso metafórico de "casa" y "templo," como imágenes para la iglesia, resulta ser más importante que su sentido puramente literal.

Aunque en la vida posterior de la iglesia, "edificación" (*oikodoméo*, *oikodomé*) se emplea con referencia a la vida religiosa individual, en el Nuevo Testamento es un término clave para comprender la naturaleza de la comunidad cristiana. Pablo articula su visión de la iglesia en términos de crecimiento común, o "edificación" (1 Ts. 5:11).

Las raíces del uso neotestamentario de esta imagen están en el Antiguo Testamento, especialmente en Jeremías. "Edificar" y "destruir" son temas que recorren el libro (Jer. 1:10; 12:14-17; 24:5-7; 31:27-28). En estos textos queda claro que Dios propone transformar a Israel en un nuevo pueblo tras su experiencia de exilio (Jer. 31:27-28). Esta edificación divina está directamente relacionada a la restauración del pueblo que vivirá bajo el reinado justo de Dios.

> Así ha dicho Jehová Dios de Israel: ... pondré mis ojos sobre ellos para bien, y los volveré a esta tierra, y los edificaré, y no los destruiré; los plantaré y no los arrancaré. Y les daré corazón para que me conozcan que yo soy Jehová; y ellos me serán por pueblo, y yo les seré a ellos por Dios; porque se volverán a mí de todo su corazón (Jer. 24:5-7).

Pablo comprendió su propia vocación a la luz del llamado de Jeremías (Ro. 1:1-7; Gá. 1:15; Jer. 1:5). Y acorde con la visión profética de edificar y destruir (Jer. 1:4-10) Pablo comprendió su propia tarea en términos de misión divina "para edificación y no para destrucción" (2 Co. 13:10; cf. 10:8). La misión apostólica de Pablo consistía en la edificación de una restaurada comunidad mesiánica. En su uso de esta metáfora, Pablo distinguía entre la fundación de nuevas comunidades mesiánicas y su edificación. Pablo concebía su misión como poner el fundamento (el Mesías). Y otros continuarían la tarea edificadora (1 Co. 3:6,10; Ro. 15:20). La edificación consistía esencialmente en la restauración de un pueblo mesiánico.

Este concepto Paulino es análogo a la visión de Jesús, llamado a reunir y restaurar el verdadero pueblo de Dios. Mientras que Pablo se inspiraba en Jeremías, Jesús parece haberse inspirado más en Ezequiel. "Como incienso agradable os aceptaré, cuando os haya sacado de entre los pueblos, y os haya congregado de entre las tierras en que estáis esparcidos; y seré santificado en vosotros a los ojos de las naciones. ... por amor de mi nombre ..." (Ez. 20:41-44). "Por causa de mi santo nombre ... os tomaré de las naciones, y os recogeré de todas las tierras, y os traeré a vuestro país. ... Os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros; ... y vosotros me seréis por pueblo, y yo seré a vosotros por Dios" (Ez. 36:22-28).

A la luz de este trasfondo veterotestamentario, la oración de Jesús, "santificado sea tu nombre" (Mt. 6:9c), se comprende como una petición de que Dios recoja y restaure a su pueblo a fin de ser de nuevo verdadero pueblo de Dios. Tanto Jesús como Pablo estaban interesados en recoger y edificar el nuevo pueblo de Dios, restaurado bajo su reinado de justicia. A la luz de esta visión, Jesús se puso a recoger a Israel (Mt. 12:30; 23:37), y la parte que le correspondió a Pablo en la edificación de esta nueva casa espiritual de Dios era invitar a los gentiles a entrar (Ro. 14:20; 15:18; 1 Co. 3:8).

Según la visión bíblica, la edificación no se refiere prioritariamente al crecimiento espiritual de individuos, sino a la comunidad cristiana como pueblo restaurado de Dios. La restauración de la casa espiritual de Dios, la iglesia, era el objeto primario de Pablo. A la luz de esta visión, Pablo habla de la participación de todos los miembros de la comunidad en su edificación mutua (1 Co. 14:3,4,5,12,26; Ef. 4:12,16,29; 1 Ts. 5:11).

En esta configuración de imágenes, la iglesia es tanto el objeto de la actividad creadora del Espíritu de Dios, como testigo de la presencia divina. La iglesia es tanto signo como instrumento del poder y la presencia salvíficos del Espíritu de Dios. La iglesia es el templo del Dios viviente. Y, según los pasajes neotestamentarios que emplean esta metáfora, la iglesia es el producto de la actividad edificadora de Dios, de Cristo y del Espíritu Santo. Las dimensiones espirituales de la iglesia y su misión se destacan de manera especial en tres textos clásicos en que la imagen de la casa espiritual aparece en el Nuevo Testamento (1 Co. 3:16-17; Ef. 2:17-22; 1 Pe. 2:4-7).

UNA COMUNIDAD CARISMÁTICA

En 1 Corintios 3:9-17 Pablo declara que la comunidad cristiana en Corinto es "edificio de Dios," "templo de Dios" y morada del Espíritu. La manera en que Pablo pasa de una imagen a otra, de "labranza (campo) de Dios" a "edificio de Dios," dentro de una sola frase indica que el contenido de las dos metáforas es esencialmente el mismo. Las dos apuntan a la comunidad cristiana como un proceso. La secuencia de plantar, regar y crecer en que la iglesia llega a perfeccionarse culmina en la metáfora de la labranza del campo (1 Co. 3:6-8). De la misma manera, en la imagen del edificio hay una serie de sub-imágenes. El proceso de construcción está fundado en Jesucristo (1 Co. 3:11). Se concentra especial atención sobre el proceso de la construcción y la relación crucial entre el fundamento único y lo que cada uno construye encima (Minear 1960:49,50). La forma final de la casa, que se construye de una amplia variedad de materiales, "oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, hojarasca" (1 Co. 3:12) no constituye el centro de atención. Se enfatiza el proceso continuo mediante el cual Dios y sus colaboradores llevan a cabo esta obra de construcción. La autenticidad del aporte de cada colaborador no será revelada hasta ese "día" (1 Co. 3:13).

El énfasis central del pasaje cae sobre el hecho de ser "edificio de Dios" y sobre el proceso por el cual se construye. En el texto griego del Nuevo Testamento se emplea el mismo término para "edificio" que para "edificación" (1 Co. 14:3,5,17,26; Ef. 4:12,16,29). Edificar al pueblo de Dios es construir la iglesia (1 Ts. 5:11; Col. 2:7). Y es especialmente significativo que los principales pasajes en el Nuevo Testamento que hablan de la edificación de la iglesia también destacan el carácter carismático de la iglesia (1 Co. 14; Ef. 4).

La edificación es esencialmente carismática. La obra de Pablo en el "edificio de Dios" era carismática. Participaba por medio del *cháris* otorgado por Dios (1 Co. 3:10). El pueblo de Dios es una "casa espiritual" (1 P. 2:5; cf. Ef. 2:22) y la morada del Espíritu Santo (1 Co. 3:16; cf. 6:19). Todos los ministerios en la "familia de Dios" son dones carismáticos otorgados para la edificación de la iglesia (Ef. 4:7-12). En este pasaje la maduración del individuo no está a la vista, por importante que sea esta dimensión para el bienestar de una congregación cristiana. Están a la vista, más bien, las dimensiones de comunión social y corporativa que resultan cuando todas las partes son unidas por vínculos de amor y responsabilidad mutuos.

Todos los dones espirituales están destinados a servir los propósitos de este proceso de edificación, sean profecías (1 Co. 14;3), lenguas y su interpretación (14:5) u otros "dones espirituales" que enriquecen la vida y culto de la comunidad (14:12,26). Este es el contexto en que el amor se describe como el más excelente de todos los dones (1 Co. 13). El amor provee la cohesión tan esencial en la comunidad. En todo esto importa poco si la imagen básica es la de un edificio en construcción o un cuerpo que crece (1 Co. 8:1; Ef. 4:16; cf. 2:21).

Los procesos carismáticos por los cuales los miembros son "edificados como casa espiritual" (1 P. 2:5) son esenciales para la identidad de la

iglesia primitiva y prácticamente llegan a ser una definición de la comunidad. La iglesia existe allí donde personas se edifican unas a otras en sus relaciones comunes con el Cristo viviente (Minear 1960:164,165). La imagen de edificación no evoca visiones de un edificio imponente. Se trata más bien de un proceso humano aparentemente precario mediante el cual los dones del Espíritu edifican al pueblo de Dios en su vida común.

La imagen del edificio se emplea en el Nuevo Testamento en este sentido (1 Co. 3:9,16-17). La metáfora no se aplica a una comunidad con pretensiones de grandeza. La imagen del edificio no se aplica a una iglesia ideal. Se aplica a la iglesia en Corinto, caracterizada por divisiones sectarias, producto de violencia y egoísmo. Era esta asamblea local que Pablo llamaba "edificio de Dios" y "templo de Dios." En este contexto la metáfora era más una invitación a llegar a ser "templo de Dios" por medio del proceso carismático de edificación espiritual, que una descripción de lo que era ya. "¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?" era más una advertencia que una evaluación positiva. Las divisiones entre los corintios y las desavenencias entre sus "apóstoles," amenazaban la destrucción del "edificio de Dios" en Corinto (1 Co. 3:16-17).

La metáfora del "templo de Dios" o morada del Espíritu no debe ser comprendida en un sentido espiritualizado, es decir, que la iglesia verdadera es invisible. Esta morada del Espíritu en Corinto era altamente visible.* La espiritualidad de la iglesia se refiere a la presencia del Espíritu de Dios en la comunidad. El Espíritu de Dios se manifiesta más claramente en la iglesia, aunque no se limita a ninguna comunidad humana. La comunidad cristiana tiene como misión anticipar en su vida el reino de Dios. Es llamada a vivir en el Espíritu de Dios. La espiritualidad de la iglesia significa que, entre todas las colectividades humanas, la iglesia, en su vida y misión, se inspira por un espíritu diferente, el Espíritu de Dios.

Con sus trasfondos variados en el judaísmo y helenismo del primer siglo, los creyentes en Corinto comprendían muy bien esta metáfora. Para los griegos el término "templo" (*naós*) llevaba el sentido de "la morada de los dioses" (Michel 1967a:V,880). Entre los filósofos religiosos y morales en el mundo helenístico también había la idea que Dios hacía su morada en el corazón humano en lugar de habitar en edificios de piedra (Barrett 1968:90). Para los judíos, con su trasfondo en el Antiguo Testamento, el santuario, y luego el templo, eran considerados como el lugar del encuentro de Dios con su pueblo. Pero más allá de esto, en los escritos apocalípticos estaba la idea de un templo nuevo o restaurado a ser establecido en los últimos días (Is. 28:16-17; 1 Enoc 91:13; Jub. 1:17) (1968:90).

En este texto, sin embargo, la imagen va más allá de lo encontrado en las raíces helénicas o judaicas de los corintios. Pablo no concibe al cristiano individual como santuario donde mora el Espíritu de Dios. El templo de Dios es la comunidad mesiánica, la iglesia, la morada de su Espíritu (1 Co. 3:16-17; 2 Co. 6:16; Ef. 2:19; cf. 1 Co. 6:19). La iglesia

*La misma visibilidad concreta se aplica a la "casa espiritual" descrita en 1 Pedro 2:5.

es el templo escatológico "no hecho con manos." Y el Espíritu Santo es el signo, o modo, de la presencia de Dios entre su pueblo.

A la luz del carácter fundamentalmente social del "templo de Dios" las relaciones interpersonales revisten especial importancia. Las contiendas entre los siervos de Dios y las riñas entre el pueblo de Dios constituyen un ataque contra el templo de Dios. Formar facciones en el pueblo de Dios es ahuyentar al Espíritu de Dios. Y no es solo cuestión de destruir el templo de Dios; significa la destrucción de la congregación y, en última estancia, la auto-destrucción de sus miembros. Auténtica espiritualidad aquí implica "discernir el cuerpo de Cristo" (1 Co. 11:29), edificar unos a otros mediante el ejercicio de los dones espirituales, ser unidos por medio del don más excelente de todos, el amor. Es orientar tanto la vida como la misión de la iglesia por el Espíritu del Dios vivo.

Edificados sobre la obra redentora de Cristo

En Efesios 2:19-22 las imágenes de pueblo y familia se emplean junto con las metáforas del edificio y templo para describir la comunidad que surge de la obra salvífica del Mesías. Primero, los gentiles son recibidos en el pueblo de Dios llegando a formar parte de su familia (2:19). Luego, junto con los judíos, se convierten en materiales para la construcción de "un templo santo ... morada de Dios en el Espíritu" por medio del ejercicio de los ministerios carismáticos apostólicos y proféticos otorgados por Dios a la iglesia (2:20-22).

El contexto de la imagen del edificio-templo en Efesios 2 indica que la construcción de este edificio es el resultado central de la obra redentora de Cristo. Este pasaje contiene una de las concentraciones más ricas en todo el Nuevo Testamento de imágenes para comprender la obra redentora de Cristo.* La metáfora del edificio-templo, junto con la imagen de pueblo-familia, expresa su comprensión del significado de la vida, muerte y resurrección de Jesús.

En contraste con la imagen del edificio en 1 Corintios, donde se refería a una comunidad local concreta, la imagen aquí tiene una dimensión universal. En los primeros capítulos de Efesios Pablo se refiere cuatro veces a "un misterio" (1:9; 3:3,4,9; cf. Col. 1:26-27). Este misterio, en contraste con el uso común del término en el primer siglo en que tenía que ver con un secreto esotérico conocido solo por unos pocos adeptos privilegiados especialmente iniciados, ha llegado a ser un secreto abierto desde que Jesucristo lo ha revelado. Hasta la venida de Cristo, sí, había sido un misterio en el sentido en que la humanidad era incapaz de comprender el programa salvífico divino. Pero en la misión del Mesías, lo humanamente incomprensible se ha manifestado. "Los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio" (Ef. 3:6). Desde la eternidad

*Sufrimiento vicario (2:14-17), martirio (2:14; 3:1), conflicto-violencia (1:21; 2:14,16; 6:12), sacrificio (1:7; 2:13; 5:3), expiación (2:14,18), redención-compra (1:7; 4:30), reconciliación (2:16), justificación (2:10; 4:24; 6:14), adopción-familia (1:5; 2:19; 5:1), arquetipo (1:10; 2:1,5,6,10,15,16; 3:16-17; 4:13,20,24; 5:18).

Dios ha determinado incluir a los gentiles en su familia. Y ahora ha llevado a cabo su programa por medio de Jesucristo (Ef. 1:10; 3:9). Dios está construyendo un "templo santo," una "morada de Dios en el Espíritu," con dimensiones universales. El secreto de su coherencia se halla en "la piedra clave que es Jesucristo"[1] y su obra salvífica y pacificadora además de la obra carismática edificante de los apóstoles y profetas (Ef. 2:17-20).

Tres términos en este pasaje enfatizan la comunión de judíos y gentiles en esta nueva creación - "conciudadanos," "coordinado," y "juntamente edificados" (Ef. 2:19,21,22).[2] Ser "conciudadanos con los santos" es participar de la historia de la salvación. La historia del antiguo pueblo del pacto llega a ser la historia de la iglesia cristiana. Ser "miembros de la familia de Dios" significa que ya no son marginados sino miembros de la familia en que el Dios y Padre del Mesías es también nuestro Padre y todos los pueblos – judíos y gentiles – son hermanos y hermanas. Judíos y gentiles juntos llegan a ser templo santo de Dios, su morada espiritual. Aunque esta visión de la iglesia tiene dimensiones universales, la espiritualidad de este templo construido por Dios no debe concebirse en términos ideales, o invisibles. Es tan visible y tan concreto como un pueblo reconciliado en una nueva humanidad y edificado por los dones de gracia (*cháris*), apostólicos y proféticos. En este texto el énfasis no cae tanto en el edificio, como tal, sino en el proceso mediante el cual Dios edifica su templo a través de los ministerios carismáticos que otorga a su pueblo. El término empleado aquí para describir el proceso de ser "coordinado" (*sunarmologoúmenos*) e ir "creciendo para ser un templo santo en el Señor" (Ef. 2:21) se usa en Efesios 4:16 en relación con la imagen del cuerpo en que los miembros son unidos entre sí.

La imagen de edificación subraya el carácter carismático de las estructuras eclesiales. Toda la estructura esta "bien coordinada" en el Cristo vivo, es decir, en su Espíritu. La presencia del Espíritu en la iglesia sostiene su vida y orienta su misión. La presencia del Espíritu de Cristo hace posible la reconciliación de judíos y gentiles, de personas y pueblos diversos y aun antagónicos. En la iglesia los que están lejos y los que están cerca tienen acceso a Dios mediante el Espíritu. La imagen del edificio-templo destaca el carácter espiritual (pneumático) de la iglesia. La estructura y misión de la iglesia no son determinadas, por medio de consideraciones dogmáticas, racionales o psicológicas. Son determinadas, más bien, por el Espíritu Santo que, aunque puede usar estos instrumentos para el crecimiento de la iglesia, permanece libre de ellos.

Una casa en proceso de construcción

En 1 Pedro 2:4-7 la metáfora del edificio vuelve a ocupar un lugar prominente en la auto-comprensión de la iglesia. Aquí el papel funda-

---

[1]Küng (1968:206,207). Küng sugiere que "piedra clave" representa una traducción mejor que "piedra angular". Véase también Jeremías (1967a:IV,275).

[2]En el griego la relación entre los términos queda más clara: *sumpolítai*, *sunarmologouméne* y *sunoikodomeísthe*.

mental del Señor resucitado en la vida de la iglesia se describe mediante la imagen de una "piedra viva," la piedra fundamental sobre la cual todos, como "piedras vivas," son incorporados en una "casa espiritual." El verbo traducido "sed edificados" (*oikodomeísthe*), puede ser imperativo o indicativo. En realidad, el indicativo "sois edificados" es la condición necesaria que antecede el imperativo "sed edificados como casa espiritual" (1 P. 2:5).

Este texto de Pedro no es una mera declaración doctrinal acerca de la relación entre Cristo y los creyentes. Es una invitación a formarse en una casa espiritual (*pneumatikós oíkos*) como "piedras vivas." Jesús, el rechazado y crucificado, es el resucitado y el que vive. En él los cristianos también son resucitados a novedad de vida, llegando a ser "piedras vivas." Edificados sobre el Cristo vivo, los creyentes forman una "casa espiritual." No se trata de una abstracción, porque la iglesia es la casa espiritual inspirada por el Espíritu de Cristo.

Esta imagen también nos dice que el pueblo de Dios es un pueblo mesiánico, unido a la "piedra viva." La "piedra viva" era un símbolo escatológico y mesiánico en el judaísmo y en la iglesia primitiva (véase Jeremías 1967a:IV,271-280). La figura se emplea para referirse al Mesías esperado y la nueva era escatológica inaugurada por él. Es la piedra fundamental sobre la cual se construye el reinado de Dios (Is. 28:16). También es una piedra de escándalo para los infieles y la piedra que aplastará a los enemigos de Dios (Sal. 118:22; Is. 8:14). En este texto la "piedra viva" es el Cristo crucificado y resucitado, y además es el pueblo de Dios unido en fe y obediencia al Mesías resucitado.

La iglesia se define como una comunidad santa, una "casa espiritual." En esta comunidad los cristianos son edificados. O más literalmente, los miembros se invitan "a seguir edificándose." En este contexto se trata de un llamado a actividad espiritual. La "casa espiritual", o templo, era el lugar en Israel antiguo en que brillaba con más fulgor la gloria de Dios. Ahora ésta es la misión de la comunidad cristiana.

Las imágenes de la casa espiritual y del "sacerdocio santo" enfatizan aun más el carácter santo del pueblo de Dios. Clarifican el papel de la iglesia en relación al templo y la jerarquía sacerdotal judío. Gracias a la obra de Cristo, la comunidad mesiánica ya es el templo verdadero, el santuario en que la gloria de Dios mismo está presente.

El carácter escogido y santo del pueblo de Dios es subrayado en el llamado a "ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo" (1 P. 2:5). La espiritualización del sacrificio no significa necesariamente que donde los sacrificios de Israel eran materiales y visibles, el sacrificio del nuevo pueblo de Dios se ha vuelto invisible. El cambio es de culto a vida. Como Pablo recordaba a los cristianos en Roma, "sacrificio vivo" implicaba volver a ordenar la vida de acuerdo con el Espíritu de Dios (Ro. 12). Y Hebreos pide "sacrificio de alabanza ... fruto de labios que confiesan su nombre ... hacer bien y ... ayuda mutua ... porque de tales sacrificios se agrada Dios" (He. 13:15-16). Es una espiritualidad auténtica, la vida entera de un pueblo vivida de acuerdo con el Espíritu de Dios. Estos sacrificios no son ofrecidos por virtud de unos esfuerzos heroicos de la comunidad, sino "por Jesucristo," su sumo sacerdote.

La iglesia debe su existencia, su vida misma y sus estructuras al poder de Dios presente en la comunidad en persona de su Espíritu. La imagen de la "casa espiritual" subraya esta realidad. La iglesia es una comunidad carismática en el sentido neotestamentario más rico del término. Como la imagen de la casa-templo nos recuerda, la iglesia debe su edificación continua al ejercicio de los dones espirituales en su medio, función que determina su estructura básicamente carismática.

La estructura pneumática y carismática de la iglesia

La metáfora del edificio-templo enfatiza el carácter pneumático y carismático de la estructura de la comunidad. Con esta metáfora la iglesia primitiva se concebía a si misma más como un edificio espiritual en proceso de construcción a manos de constructores carismáticos, que un monumento de gracia institucional ya acabado. En su historia la iglesia ha comprendido sus ministerios (*presbíteros*, *episcópos*, *diáconos*, pastores y maestros) a través de la óptica posterior de la iglesia institucionalmente desarrollada. Pero esta lectura hace violencia a los textos. ¿No sería más sano interpretar estos ministerios a la luz de la visión más primitiva, esencialmente carismática, reflejada en los primeros escritos de Pablo?

La idea que los dones espirituales son esencialmente extraordinarios y que se producen solo ocasionalmente ha contribuido a la distinción tradicional entre los ministerios eclesiales y los dones espirituales. Según esta percepción, las lenguas, los exorcismos y otros dones de tipo extático son tomados como punto de partida para clasificar y evaluar los fenómenos carismáticos. En esto la actitud de Pablo es especialmente útil. Aunque él gustosamente aceptaba el don de lenguas como una de las manifestaciones especiales de la gracia de Dios, no por eso dejaba de relativizar el ejercicio de este don espiritual en los intereses de la edificación de la comunidad en Corinto (1 Co. 14).

Para Pablo, el ejercicio de los dones espirituales no es autónomo. Hay criterios fundamentales para discernir su autenticidad y utilidad. La primera es su consonancia con el señorío de Jesús (1 Co. 12:3). Unicamente por medio de la obra del Espíritu podemos confesar que Jesús es Señor sometiendo la vida entera a su señorío. El Espíritu de Dios está presente y activo en la iglesia únicamente donde Jesús es reconocido y obedecido como Señor (1 Jn. 4:2-3). Un segundo criterio para discernir la utilidad de los dones espirituales es su aporte a la edificación de la comunidad (1 Co. 14:3,4,5,12,19,26,31; Ef. 4:12). Por esto, el amor fraternal es el contexto esencial para el ejercicio de los dones espirituales (1 Co. 13; Ef. 4:2; Ro. 12:9-10). Estos criterios se aplican a toda la amplia gama de dones carismáticos, los mencionados en las listas (1 Co. 12; Ro. 12; Ef. 4), al igual que otros que son edificantes pero no se mencionan específicamente.

Aunque los dones carismáticos pueden reconocerse y ordenarse dentro de la congregación (1 Ti. 4:14; 2 Ti. 1:6), resisten a los esfuerzos para segregar e institucionalizarse. Pablo enfatizaba la actividad libre del Espíritu de Dios en la capacitación del pueblo, mediante los dones

carismáticos, para cumplir su misión. Aunque se preocupe por el orden congregacional, no dice prácticamente nada en cuanto al ordenamiento formal del ejercicio de los dones espirituales. El Espíritu reparte los dones carismáticos "a cada uno en particular como él quiere" (1 Co. 12:11; cf. 12:7,27; Ro. 12:3; Ef. 4:7). Descubrimos una visión de la universalidad (todo el pueblo de Dios es dotado) y la variedad (el Espíritu da como él quiere) de los dones. Mientras algunos de los dones capacitan para el liderazgo y otros para cumplir funciones auxiliares, y aunque el ejercicio de algunos de los dones depende más de la palabra hablada y otros del hacer y servir, todos estos dones son carismáticos y todos son útiles en la medida en que edifican.

Esta estructura esencialmente carismática de la iglesia hace que sea casi imposible ordenar la vida y misión de la iglesia en un sentido estrictamente jerárquica o institucional. Aunque haya una pluralidad de dones en que una persona puede ejercer más de un don, su reparto libre y universal hace imposible limitar su ejercicio a algún grupo en particular en la comunidad (1 Co. 12:29-30). Y el que el don de la administración (*kubernéseis* - literalmente la capacidad para pilotear un barco) aparezca en penúltimo lugar en la lista de los dones en 1 Corintios 12:28 debe desanimar toda ambición jerárquica eclesial.

La imagen del edificio para la iglesia nos recuerda que la iglesia es esencialmente una comunidad carismática. El Espíritu del Cristo viviente otorga a la iglesia de manera multiforme y universal todos los dones necesarios para cumplir su vida y misión. La iglesia es una comunidad carismática en su misión (ministerios – 1 Co. 12:4-5) y en su vida (vocación - Ro. 11:29; 1 Co. 7:7,17). En la visión bíblica, el ordenamiento carismático de la iglesia es una garantía de la unidad de la comunidad en que se ejerce una variedad de dones. Se respeta el orden en un contexto de libertad (1 Co. 12:4,7). Y es posible vencer las tentaciones de un orden igualitario anárquico, por una parte, y la uniformidad petrificante, por otra, únicamente por medio de los dones sobrenaturales del Espíritu de Dios en una comunidad carismática.

Una casa caída

Esta visión apostólica de la iglesia como edificio-templo de Dios y como "morada del Espíritu Santo," una comunidad carismática, resultó ser demasiado precaria para mantenerse. El *Didaqué* (ca. 100 d.C.), sería una excepción a esta generalización. En él hallamos descrito un ministerio carismático de apóstoles, profetas y maestros, aunque, sí, era necesario advertir contra los falsos profetas. Los *episcópos* y *diáconos* toman su lugar al lado de los profetas y maestros como ministerios carismáticos (Did. 11,13,15). Pero bajo las presiones de relaciones tensas en la iglesia, en lugar de tomar la alternativa paulina de someterse mutuamente y reconocer la variedad carismática, los líderes de la iglesia pronto exigieron un sometimiento al obispo (Ignacio de Antioquía, Ef. V,1-3; Sm. VIII,1-2; Tral. II,1; III,1-3; y Clemente de Roma, 1 Clem. XL-XLII; LIV; LX,2,4).

Estas experiencias en la iglesia a principios del segundo siglo han dejado su marca en su vida posterior. Por lo tanto, la iglesia ha perdido ese sentido de ser edificio de Dios en proceso de construcción por medio de los carismas y se ha visto más como institución acabada de salvación y depositario de sana doctrina. Este institucionalismo triunfalista prácticamente ha incapacitado a la iglesia para el cumplimiento de su misión en el mundo. Para la autenticidad de su vida y la fidelidad en su misión la iglesia depende de los dones carismáticos del Espíritu. Es una casa en proceso de construcción, en proceso de llegar a ser ese templo donde brilla con más claridad la presencia del Dios viviente.

Capítulo 15

IMÁGENES DE TRANSFORMACIÓN: UNA COMUNIDAD DE TESTIGOS

La iglesia en el Nuevo Testamento se concebía a sí misma como una comunidad de testigos. Esto es especialmente notable en Hechos de los Apóstoles.[1] La comunidad apostólica se comprendía fundamentalmente como testigos de Cristo y de la llegada del reino de Dios en su medio. Tradicionalmente la imagen del testigo (*mártus*) ha caído en desuso como metáfora para la auto-comprensión de la iglesia. Pero la frecuencia con que esta imagen se emplea en el Nuevo Testamento con referencia a la comunidad mesiánica parecería indicar la importancia de esta metáfora para comprender la vida y la misión de la iglesia.[2]

Se ha notado a menudo que Jesús, en la versión de la gran comisión que Lucas nos da, mandó a sus discípulos a ser sus testigos en todas las naciones (Lc. 24:48; Hch. 1:8). Sin embargo, nuestros modelos para comprender esta comisión generalmente han sido sacados de la empresa misionera de la iglesia en el occidente, mas bien que de los tiempos cuando el significado y las realidades del testimonio y del martirio se confundían en una sola experiencia. Y además, muy especialmente entre los evangélicos norteamericanos, el término "testimonio" ha sido empleado para programas de evangelización personal donde las técnicas psicológicas de ventas y publicidad han contribuido más a nuestra comprensión del concepto que su trasfondo bíblico.

Ha habido muchos intentos para corregir el individualismo marcado que caracteriza el protestantismo occidental. Un ejemplo de esta preocupación es el trabajo excelente sobre la teología bíblica de la teóloga reformada francesa, Suzanne de Dietrich. Ella subraya la naturaleza corporativa de la vocación misionera del pueblo de Dios como "comunidad de testigos" (1958:13-20). Aunque este concepto es importante, en la práctica muchas veces ha tendido a significar la movilización de "cada miembro" en la tarea evangelística de la iglesia.

A pesar de nuestras convicciones en cuanto a la importancia del testimonio fundamentalmente corporativo de la iglesia, pocas veces hemos comprendido esta metáfora en su rico sentido bíblico. Somos "una comunidad de testigos" más en nombre que en realidad. Raras veces hemos tenido la visión (o el coraje) que nos permite penetrar hasta las

---

[1]Una lista representativa de estos textos incluye Lucas 24:28; Hechos 1:8; 2:32; 3:15; 10:39,41; 13:31; 22:15,20; 26:16.

[2]La frecuencia con que estos términos ocurren en el Nuevo Testamento en un sentido metafórico es aproximadamente como sigue: *mártus* - 20; *marturéin* - 60; *marturía* - 30; *martúrion* - 15.

raíces del concepto neotestamentario, a Jesucristo mismo, "el testigo fiel." La radicalidad del testigo-mártir auténtico elude a la iglesia que ha sido seducida por la tentación al prestigio, el poder y las riquezas (véase Mateos 1975:29-32).

Si hemos de recobrar la visión bíblica del carácter y la misión de la iglesia como "una comunidad de testimonio," tendremos que dejar a un lado los conceptos modernos del término, y aun las expresiones clásicas de la era de la empresa misionera en el occidente, y volver al testigo fiel original. Nuestra comprensión de la comisión a ser testigos tiene que basarse en el testimonio de Jesús mismo, iluminado por su trasfondo bíblico (especialmente en la visión profética del Segundo Isaías) e ilustrado en las páginas del Nuevo Testamento (especialmente en el gráfico cuadro de la comunidad de testigos del siglo primero dibujado en el libro de Apocalipsis.)

La metáfora del testigo

El grupo de términos generalmente traducidos como "testigo" o "testimonio" (*mártus*) en el Nuevo Testamento se emplea muchas veces en el sentido técnico de ofrecer testimonio en relación a los hechos verificables. Pero su uso en el Nuevo Testamento de ninguna manera se limita a este sentido común. Más importantemente, estos términos se emplean para testificar de verdades o realidades experimentadas, o sea confesar. Y finalmente, se refieren al sufrimiento y la muerte que resultan de confesar fielmente esta realidad. Este sentido doble de testimonio y martirio que encontramos en esta metáfora en el Nuevo Testamento sencillamente refleja dos aspectos de una sola realidad.

Apocalipsis 1:2-6 nos ofrece un claro ejemplo de los varios sentidos de esta metáfora. Juan "ha dado testimonio (*marturéo*) de la palabra de Dios, y del testimonio (*marturía*) de Jesucristo" (1:2). Juan da testimonio de lo que él ha visto y experimentado – la inauguración del reino de Dios mediante el ministerio y la muerte y resurrección de Jesús. El testimonio de Jesús incluye su proclamación del reino de Dios, al igual que su fidelidad hasta la muerte en su misión salvífica como el Mesías de Dios. Esta dimensión surge en la descripción de Jesús como "el testigo fiel" (*o mártus o pistós*) (1:5). Según el Nuevo Testamento, Jesús mantuvo fielmente su testimonio del reino de Dios aun hasta el punto de morir en la cruz. Jesús es el testigo-mártir auténtico en ambos sentidos de la palabra. Además de comprender el significado de la obra de Jesucristo en términos de testimonio-martirio, la comunidad primitiva echó mano a esa metáfora para comprender su propia vida y misión. Las raíces de esta imagen se hallan en el Antiguo Testamento.

El trasfondo veterotestamentario de la imagen

En la versión griega del Antiguo Testamento el grupo de palabras traducidas "testigo" o "testimonio" (*mártus*) se emplea mayormente en un sentido forense, testimonio en un proceso judicial. Este también es el

sentido en que se emplea en su uso extra-bíblico. Sin embargo, en Isaías 40ss. hallamos estos términos empleados con nuevos matices. En Isaías 43:8-13 (cf. Is. 41:21-29; 44:18-25) el profeta presenta a Yahveh celebrando una especie de proceso judicial en presencia de las naciones donde se va a demostrar que solo Yahveh es Dios y que los dioses de las naciones no son nada. Pero no es meramente una lucha entre el monoteísmo y el politeísmo. Solo Yahveh puede salvar a su pueblo. En esto él es más poderoso que los dioses de las naciones. Y lo que es más significativo, el poder de Yahveh es radicalmente diferente que el de los dioses de las naciones que ejercen su control por medios coercitivos. Por su parte, Yahveh hará una "cosa nueva" para la salvación de su pueblo, tal como ha prometido en su pacto (43:19). A pesar de las amargas experiencias del exilio, ahora el pueblo de Dios es llamado a ser testigo de sus obras salvadoras.

> Haced salir al pueblo ciego, aunque tiene ojos,
> y sordo, aunque tiene orejas.
> Congréguense todas las gentes
> y reúnanse los pueblos.
> ¿Quién de entre ellos anuncia eso,
> y desde antiguo nos lo hace oír?
> Aduzcan *sus testigos*, y que se justifiquen;
> que se oiga para que se pueda decir: 'Es verdad.'
> *Vosotros sois mis testigos* - oráculo de Yahveh -
> y mi siervo a quien elegí,
> para que me conozcáis y me creáis a mí mismo,
> y entendáis que yo soy:
> Antes de mí no fue formado otro dios,
> ni después de mí lo habrá.
> Yo, yo soy Yahveh,
> y fuera de mí no hay salvador.
> Yo lo he anunciado, he salvado y lo he hecho saber,
> y no hay entre vosotros ningún extraño.
> *Vosotros sois mis testigos* - oráculo de Yahveh -
> y yo soy Dios; yo lo soy desde siempre,
> y no hay quien libre de mi mano.
> Yo lo tracé, y ¿quién lo revocará?
> No tembléis ni temáis;
> ¿no lo he dicho y anunciado desde hace tiempo?
> *Vosotros sois testigos*; ¿hay otro dios fuera de mí?
> ¡no hay otra Roca, yo no la conozco! (Is. 43:8-13; 44:8, BJ)

En contraste con los testigos de los dioses, a Israel se le dice tres veces, "vosotros sois mis testigos." En el mismo contexto Israel es llamado "siervo" de Yahveh (41:8,9; 43:10; 44:1,2,21). Israel, siervo de Yahveh, habrá de declarar a las naciones la realidad de la actividad salvífica de Yahveh en su medio, una actividad salvífica tan diferente de la conocida entre las naciones. El significado de "testigo" en estos pasajes va más allá del sentido estrictamente forense del término. Lleva el sentido de confesión basada en una experiencia de salvación. Esta es la misión del

pueblo de Dios en medio de las naciones. Es un testimonio que va más allá de una mera proclamación verbal. Es proclamar al Dios viviente cuya actividad salvífica es reflejada en la conducta y la existencia misma de Israel.

Las referencias al siervo y a su testimonio abundan en los cánticos del siervo en Isaías (42:1-6; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12.) La identidad del siervo es transferida de Israel, como pueblo, a un personaje profético llamado "Siervo de Yahveh" y el sufrimiento vicario llega a ser parte integral de su testimonio. Hay varias alusiones especificas en estos cánticos a su testimonio (42:4,6; 49:1,6; 52:15; 53:11-12; 62:10-11; cf. 9:2; 11:9). Se nos dice que este personaje profético (o mesiánico) tendrá que morir por su testimonio. Aunque debemos cuidarnos de interpretar textos del Antiguo Testamento simplemente a la luz de su desarrollo posterior, podemos afirmar que los comienzos del concepto de testimonio y martirio como aspectos esenciales para la misión profética del pueblo de Dios en el mundo se hallan en Segundo Isaías (Strathmann 1967a:IV,485).

Jesús: El testigo-mártir original

Tanto Jesús, como la comunidad primitiva, interpretaron su testimonio mesiánico en términos de esta visión profética. Según la visión neotestamentaria del testimonio de los profetas, se esperaba que ellos sufrieran el martirio (Mt. 23:34-37 y paralelos; Lc. 13:33). El martirio era considerado como parte integral de la vocación profética. Jesús se colocaba a sí mismo y a sus seguidores dentro de esta tradición (Mt. 5:11-12; 23:34). Se refirió a la historia de la salvación como una historia de testimonio y martirio desde Abel hasta Zacarías, y él y sus seguidores eran participantes de esta tradición (Mt. 23:35). Jesús era perseguido y él esperaba que sus seguidores también lo fueran (Jn. 15:20).

Los Evangelios nos relatan la historia de Jesús quien, en su testimonio fiel al reino de Dios, era constantemente amenazado por la posibilidad de una muerte violenta. Le acusaron de blasfemia y de quebrantar las leyes sobre el sábado, ofensas sancionadas con la pena capital. Los Evangelios nos informan que Jesús repetidamente corría el peligro de ser apedreado (Lc. 4:29; Jn. 8:59; 10:31-36; 11:8). Y seguramente estas apreciaciones de la situación habrán sido realistas.

La enseñanza de Jesús en relación con la verdadera autoridad del servicio se incluye en cada uno de los Evangelios (Mt. 20:25-28; Mr. 10:42-45; Lc. 22:34-27; Jn. 13:12-16). La implicación más obvia de esta enseñanza es que entre el pueblo de Dios, la autoridad se derive completamente del servicio. Unicamente aquellos que renuncian a sus propios intereses egoístas y viven para el bienestar de otros ejercen auténtica autoridad.

Existen actos de sacrificio desinteresados en la sociedad. Pero lo que distingue a la comunidad mesiánica es que resiste la tentación de recurrir a la fuerza coercitiva, aun cuando su causa sea justa. En la comunidad mesiánica ni siquiera el bien se impone a la fuerza violenta. Todo lo que

esta autoridad puede hacer es dar testimonio en la causa de la justicia y en último caso poner su propia vida por ella. No es meramente una coincidencia que tanto Mateo como Marcos concluyen su pasaje mencionando el sacrificio de Jesús por los muchos. Jesús resistió la tentación a emplear la fuerza aun para establecer el reinado justo de Dios. Y ni siquiera organizó Jesús personalmente el movimiento que ha llegado a llevar su nombre.

Jesús era sencillamente un testigo. Y él llamó a sus discípulos a ser testigos también. Frente a la violencia que amenazaba acabar con su vida, Jesús prefería dejarse matar antes que responder a la violencia de sus enemigos con otra violencia. En su vulnerabilidad esta autoridad paradójica pone al revés a toda otra clase de autoridad. Pero como los discípulos finalmente aprendieron, la autenticidad de su testimonio estaba basada concretamente en la autoridad de Jesús. Por eso, el testimonio, tal como ha quedado definido por Jesús, ha de caracterizar a la comunidad del Mesías en su misión en el mundo.

Según el Nuevo Testamento, la fuente en la iglesia primitiva de su concepto de su misión en términos de testimonio-martirio era Jesús mismo. Mateo 10:5-23 es un pasaje clave para captar el significado fundamental de la misión de la comunidad mesiánica en términos de testimonio-martirio. A juzgar por la forma en que el tema del martirio predomina en este pasaje, el sufrimiento habrá sido un elemento esencial en su testimonio (10:18). De la misma forma en que Jesús "fue entregado" ante el concilio (10:17) y llevado ante "gobernadores ... para testimonio" (10:18), así también los doce serían testigos (10:22,24-25,28,38). Y sin lugar a duda, los primeros lectores del Evangelio de Mateo constituían una comunidad de testigos en este mismo sentido. Mateo señala con claridad que los seguidores de Jesús también son testigos, confesores y mártires (10:26-39). En su sentido más profundo, la designación "comunidad de testimonio" no se refiere a una estrategia evangelística, ni tampoco a una campaña para involucrar a todos los miembros en la misión de la iglesia. Es la descripción de la comunidad que toma su razón de ser de Jesús mismo, el testigo-mártir original.

No debemos subestimar el poder y el valor estratégico de esta visión radical y bíblica del testimonio. Este es el testimonio-sufrimiento que finalmente se impuso sobre la persecución imperial y llevó a los emperadores romanos a doblar la rodilla ante el Señor y Salvador Jesús. Este es el testimonio que conduce a que "se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre" (Fil. 2:10-11).

El concepto del testimonio en la iglesia primitiva

La versión lucana de la gran comisión combina la idea del testimonio a la realidad de la vida, muerte y resurrección de Jesús con testimonio en el sentido de confesión evangelística que va más allá de los hechos observables e incluye la experiencia vivencial del testigo (Lc. 24:48;

Hch. 1:8). Este desarrollo en el significado del testimonio, desde testimonio basado en la observación hasta confesión basada en la experiencia, se nota en Los Hechos de los Apóstoles. Tanto Pablo como Esteban son mencionados como "testigos" de Jesús en la última parte del libro (22:15,20; 26:16). Obviamente ninguno de los dos pudo haber sido testigo en el sentido en que el término se emplea en la primera parte del libro (1:22; 2:32; 3:15; 5:31-32; 10:39,41). El sufrimiento y la muerte de Esteban son la evidencia primordial de la seriedad de su testimonio confesional. Así que, notamos en Hechos de los Apóstoles una progresión en el sentido en que se emplea el término "testimonio." Va desde el sentido literal de aquellos que testifican de lo que han visto – el hecho de la encarnación (1:22) - al testimonio confesional basado en la experiencia de Pablo, un testigo del Cristo resucitado (22:15), y finalmente abarca una participación en el sufrimiento y la muerte como expresión culminante de este testimonio.

Pedro, uno de los testigos del hecho de la encarnación, también se identificaba como testigo en el sentido más profundo. "Yo anciano también con ellos, y testigo de los padecimientos de Cristo, que soy también participante de la gloria que será revelada" (1 P. 5:1). Pedro se refería a algo más que meramente ser testigo ocular de la crucifixión. Ser testigo implica padecer de manera similar y por razones similares por su testimonio fiel al reinado justo de Dios. Testificar es participar personalmente en la misión de Cristo, es "ser participantes de los padecimientos de Cristo (1 P. 4:13). Llevar el nombre de Cristo, como testigo, es sufrir por causa de su nombre (Hch. 9:15-16). Esta es la visión que caracterizaba a la iglesia primitiva (cf. 2 Co. 1:5; Col. 1:24; 1 P. 2:21; Mt. 10:38; 16:24).

Es cierto que Jesús murió por nosotros, tal como la tradición primitiva nos recuerda (1 Co. 15:3; et. al.). Pero según Mateo 10:32-33, Jesús también murió para mostrarnos a los que le confesamos ante el mundo cómo hacer esta confesión y cómo morir por este testimonio cuando sea necesario. Y esta visión no se limita a este texto. El consejo ofrecido por Pablo en Filipenses 2:5-8, entre otras cosas, nos ofrece instrucción para nuestro testimonio, en su sentido más amplio, como testimonio y sufrimiento. Y la invitación de Pablo a ser "imitadores de mí, así como yo de Cristo" durante su vida apuntaba en la misma dirección (1 Co. 11:1). Y después de su martirio estas palabras servirían para animar a sus lectores a pensar en la muerte de Jesús, al igual que la de Pablo y los otros apóstoles, como modelos para ellos. Todos los padres apostólicos (Ignacio, Policarpo, Ireneo, Orígenes, et. al.) unánimemente insistían que vivir "en Cristo" significaba estar dispuesto a morir como Cristo. En cambio, los gnósticos decían que se trataba de una experiencia "espiritual" e interior y que no implicaba el sufrimiento para los cristianos.

EL TESTIMONIO DE LA IGLESIA PRIMITIVA EN EL NUEVO TESTAMENTO

En Apocalipsis se le describe a Jesús como "el testigo fiel" (1:5; 3:14). Su revelación del carácter e intención salvífica de Dios es llamado "el testimonio de Jesucristo" (1:2,9). Jesús cumplió fielmente esta misión. Permaneció fiel a su misión como testigo ungido de Dios hasta el punto de derramar su sangre en su misión (1:5). Antipas, quien fue muerto en Pérgamo, también es llamado "el testigo fiel" (2:13). Consecuente con su conciencia de ser testigo, Jesús probó ser totalmente fiel a su misión, aun al punto de ofrecer su propia vida en su testimonio (Jn. 18:37). Aplicar la misma designación a Antipas implica que el Señor crucificado es el modelo para el testimonio de sus seguidores.

La frase traducida "el testimonio (*marturía*) de Jesús" es un aspecto fundamental en el mensaje de Apocalipsis. La frase aparece seis veces (1:2,9; 12:17; 19:10, dos veces; 20:4; cf. 6:9) y nos provee con una clave para la interpretación del concepto en el libro. Probablemente debemos entenderlo como el testimonio *de* Jesús, mas bien que un testimonio de otro *acerca de* Jesús (Strathmann 1967a:IV,500,501). En cuatro de estos pasajes la frase "el testimonio de Jesús acompaña las frases "la palabra de Dios" o "los mandamientos de Dios" (1:2,3; 12:17; 20:4), y en otro pasaje hay una referencia al testimonio de los mártires que han sido muertos "por la causa de la palabra de Dios" (6:9). Así que estos pasajes probablemente se refieren a una misma realidad, la revelación salvífica de Dios. De modo que la frase "el testimonio de Jesús" llega a ser sinónimo con el evangelio – la fidelidad de Jesús a su misión salvífica hasta la muerte misma.

El desarrollo de los sentidos del vocablo "testimonio" que hemos notado en los escritos anteriores del Nuevo Testamento se completa en Apocalipsis. El testimonio de Jesús está unido a su pasión. Los sentidos de "testimonio" como declaración de hechos objetivos y como confesión de una realidad experimental culminan en el sufrimiento y la muerte que ponen de manifiesto la fidelidad del testigo en su testimonio. El libro de Apocalipsis, tomando su pista del "testimonio de Jesús," también comprende el testimonio de los seguidores de Jesús de manera martirológica.

Esta visión de testimonio es especialmente clara en la figura de la guerra cósmica presentada gráficamente en Apocalipsis 12. Satanás es vencido "por la sangre del Cordero" – por medio del testimonio de Jesús hasta la muerte – "y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte" (12:11). El enemigo es especialmente fastidiado por la obediencia fiel del pueblo de Dios y por que mantienen el "testimonio de Jesús" (12:17). La iglesia participa en esta "guerra del Cordero" mediante su participación en el "testimonio de Jesús." Este testimonio hasta la muerte no se limita al Mesías, ni siquiera a los mártires (12:11), sino que incumbe a la comunidad entera de testigos (12:17). El sufrimiento y la muerte son partes integrales del "testimonio de Jesús" en que toda la comunidad mesiánica participa en potencia.

El uso de los términos "testimonio" y "testigo" en Apocalipsis ilumina el sentido bíblico del significado del testimonio de Jesús hasta la muerte, al igual que su visión para la misión de su comunidad de testigos. La misión del Mesías se caracterizaba por una fidelidad al Padre, aun al punto de sufrir y de morir en manos de los enemigos de Dios. Y para la comunidad del Mesías, la fidelidad a su Señor en su misión en el mundo que ha caído bajo el dominio de Satanás requiere un testimonio de proclamación y confesión sellado por el sufrimiento y aun la muerte.

Signos de esperanza

Las raíces de esta metáfora para comprender la naturaleza de la iglesia – una comunidad de testigo-mártires – se hallan en Jesús mismo en el Nuevo Testamento. Entregar la vida era realmente el camino de la vida (Mt. 16:24ss). Sufrir por el Nombre era motivo de gran gozo (Hch. 5:41). Pablo comprendía su sufrimiento como una manera de completar "lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo" (Col. 1:24). Esta visión complementaria del testimonio y del sufrimiento era fundamental en el concepto paulino de la misión. Esta percepción llega a su culminación en Apocalipsis donde Jesucristo es el Cordero (Siervo) inmolado, el testigo fiel, el mártir original entre una comunidad de mártires (2:13).

Una iglesia sin recurso al poder coercitivo solo podía imponerse por medio del testimonio de Jesucristo, mediante su fidelidad y la autenticidad de su testimonio y ejemplo. Sin embargo la iglesia creció ininterrumpidamente. Se inspiró en la plena confianza que la vida nacía de la muerte, que por su testimonio – la confesión y el martirio – vencía al mal. Lo que más convenció a los paganos fue el testimonio de su vida (y su muerte) y la fuerza de su fe.

Pero la metáfora de una comunidad de testigos ha jugado un papel relativamente de poca importancia en el sentido de identidad que ha caracterizado a la iglesia en su historia posterior. Y aunque recientemente la imagen de una comunidad de testigos se ha vuelto a emplear en la elaboración de una teología bíblica y en las estrategias evangelísticas de la iglesia, estos usos de la metáfora han faltado la profundidad radical de la visión neotestamentaria del testigo-mártir.

Esto no nos sorprende cuando recordamos la historia de la iglesia. Desde los comienzos del IV siglo en adelante, la iglesia establecida ha gozado de una posición de relativo poder y prosperidad en que el sufrimiento y el martirio eran considerados accidentes que no correspondían a la vida normal de la iglesia. La iglesia primitiva, que durante los primeros tres siglos había sido una minoría perseguida, en el IV siglo llegó a ser una mayoría perseguidora. Y desde entonces, la imagen del testigo-mártir ha perdido su relevancia para la identidad de la iglesia. Los confesores y los mártires primitivos fueron venerados mientras que la iglesia buscaba otras metáforas más consecuentes con su nueva postura en el mundo para expresar su sentido de identidad.

Sin embargo, aquellos movimientos de renovación radicales que fueron perseguidos por la iglesia establecida a menudo se hallaban en

situaciones similares a las que vivieron las comunidades pre-constantinianas. En estos grupos la imagen del testigo-mártir ha vuelto a ser útil para su comprensión del significado de la obra de Cristo, al igual que de su propio carácter y misión como comunidades de testigos. Estas comunidades han producido martirologios caracterizados por un espíritu de testimonio y sufrimiento muy similares a los producidos por la iglesia primitiva.

El ambiente social y espiritual predominante, más que la Biblia, generalmente determina cuáles de las imágenes bíblicas empleará la iglesia para expresar su sentido de identidad. Dondequiera que la iglesia se halla viviendo bajo el signo de la cruz, al igual que las comunidades mesiánicas del primer siglo, descubrirá también que la imagen del testigo-mártir comunicará poderosamente la naturaleza de su vida y orientará su misión en el mundo.

LA IGLESIA EN MISIÓN

Capítulo 16

LA IGLESIA EN MISIÓN: UNA COMUNIDAD TRANSFORMADORA

Las imágenes de la iglesia que hemos repasado representan la amplia gama de metáforas con que la comunidad primitiva articulaba su autocomprensión eclesial. Aunque la lista de imágenes es limitada, de ellas emerge una visión esencial de la iglesia. Hacen un llamado a la iglesia a retornar a su vocación. La tesis de este libro es que la iglesia, por la naturaleza de su vocación, es misionera. La iglesia es esa comunidad humana donde se experimenta y comunica la intención salvífica de Dios. Y cuando falta este sentido de identidad nutrida por las imágenes bíblicas, su visión eclesial y misional quedan deformadas y la intención salvífica divina para el mundo truncada.

A continuación sigue una recapitulación de las principales lecciones que han surgido de nuestra relectura de las metáforas bíblicas de la iglesia. Se ofrecen algunas pistas que apuntan hacia una eclesiología que toma más en serio la vocación esencialmente misionera del pueblo de Dios. Y en este proceso, se intenta poner fundamentos para una práctica misional más sólidamente basada en esta realidad eclesial.

Iglesia y misión

Desde las primeras páginas de la Biblia se hace claro que la intención divina para la humanidad es la comunión entre toda la familia humana y con Dios. La humanidad era esencialmente una comunidad – hombre y mujer - creada para comunión con su Creador. La respuesta divina a la caída era la restauración de una comunidad de salvación – Abraham y Sara y sus descendientes.

Esta visión de su carácter y misión esencial fue perpetuada en Israel antiguo. En su credo Israel confesaba que Dios creó de los que no eran pueblo, un pueblo de su propiedad (Dt. 26:5-9; cf. Os. 2:23). Esta condición de pueblo determinaba la identidad de Israel y en ella se basaba su misión. Cuando Israel vivía conforme a los principios carismáticos que lo constituían en una comunidad de contraste en medio de las naciones, reflejaba fielmente la intención salvífica divina y cumplía obedientemente su misión. Cuando Israel llegaba a ser "como las naciones" traicionaba su carácter esencial y fallaba en su misión.

En el Antiguo Testamento esta diferencia se describía en términos de una "santidad social" en que el carácter de Dios mismo se reflejaba (Lv. 9:2; 11:45). Esta diferencia no se hallaba simplemente en su culto ni en

su credo. Se manifestaba fundamentalmente en las relaciones establecidas por Dios en su pacto: en la justicia y la paz. Y estos eran los elementos que caracterizaban los clásicos textos misioneros del Antiguo Testamento (Is. 2:2-5; Mi. 4:1-4; et al.).

Por medio de la vocación de Abraham (Gn. 12:1-3) y el Exodo y Sinaí (Is. 43:15-21) vemos la creación de un pueblo diferente que reflejaba el carácter de su Dios a fin cumplir su misión entre todos los pueblos de la tierra. También en el Nuevo Testamento se percibe la formación de una comunidad mesiánica, la iglesia, una nueva creación (Gá. 6:15-16; 2 Co. 5:17). En ella la humanidad es restaurada según la imagen del Mesías. La iglesia es clave en los propósitos salvíficos divinos para toda la humanidad, al igual que para la creación entera (Ef. 3:3-11; cf. Col. 1:13-14). En la Biblia ser pueblo de Dios es céntrico para su identidad eclesial al igual que para su visión misionera. Aunque esta dimensión corporativa se haya perdido en gran parte en la empresa misionera protestante moderna, su importancia en la visión bíblica difícilmente puede ser exagerada.

Ese dualismo que caracteriza la visión bíblica de las relaciones entre el pueblo restaurado de Dios y los pueblos que siguen esperando su restauración debe comprenderse en términos misionales, más que éticos. La "manada pequeña" a quien el Padre da el reino es esa comunidad que se atreve a confiar en la providencia de Dios, tanto para su vida como para su supervivencia, en lugar de simplemente encerrarse en un *ghetto* frente al mundo. Es la comunidad que busca primero el reino de Dios con su justicia y paz (Lc. 12:22-34); es el rebaño que Dios reúne en su "casa de oración para todos los pueblos" (Is. 56:6-8). El énfasis bíblico no es tanto sobre una excelencia moral (por importante que sea reflejar el carácter santo de Dios) como lo es en una participación en la misión divina de reunir a todos los pueblos en la familia de Dios.

Uno de los textos eclesiológicos y misioneros más elocuentes en el Nuevo Testamento se halla en 1 Pedro 2:9-10. Mediante cuatro imágenes tomadas del Antiguo Testamento se articula una visión fundamentalmente eclesial de misión. Como lo destaca con tanta claridad este texto, encontrarse sin pueblo es apartarse de Dios. Y conocer a Dios es participar de vida de pueblo, el pueblo santo de Dios. Por eso, ser pueblo de Dios es parte esencial de las buenas nuevas del evangelio, al igual que instrumento de misión.

Esta visión de la misión enraizada firmemente en el pueblo de Dios puede liberar a la iglesia de los dilemas gemelos del individualismo y del institucionalismo en su evangelización. La iglesia muchas veces ha sido víctima de estas tentaciones debido a la falta de un fuerte sentido de ser pueblo de Dios. En lugar de simplemente intentar comunicar verdades eternas un tanto abstractas en su evangelización, la iglesia tiene una historia de salvación que compartir. En esta perspectiva la salvación no será ni ahistórica ni amoral. Será vital y relacional, consistiendo de nueva vida en la familia de Dios.

La iglesia - Signo de salvación

Muy importante en la auto-comprensión de Israel era el concepto de su carácter y función simbólicos. Israel había sido constituido a fin de servir de bendición a todos los pueblos de la tierra (Gn. 12:1-3). De acuerdo con la visión profética, la restauración del pueblo de Dios serviría como "señal eterna" de la intención salvífica divina (Is. 55). Esta es la visión que caracteriza la percepción de la identidad comunitaria y tarea misionera de la iglesia en el Nuevo Testamento.

El señorío de Cristo puede proclamarse con autenticidad únicamente en esa comunidad donde se compromete a vivir bajo ese señorío. Como primicias del reino, la iglesia testifica con credibilidad de la presencia del reinado salvífico de Dios. Mediante los valores y las relaciones que caracterizan el reino, la iglesia anuncia la realidad del reino de Dios. Las imágenes de sal, luz y ciudad en Mateo 5 todas comunican poderosamente la misma visión de la iglesia y su misión.

Las primicias de la nueva creación se manifiestan en la iglesia. Como nueva comunidad del Espíritu, la iglesia es signo de esperanza (Ro. 8:24-25). Es la nueva humanidad en proceso de ser restaurada según la imagen de su Creador. Por lo tanto, sencillamente ser la comunidad del Espíritu viviente de Dios es participar de su misión en el mundo.

La credibilidad del evangelio proclamado por la iglesia está directamente relacionada con la autenticidad de su vida. La pregunta que los no-creyentes han dirigido a la cristiandad durante los últimos diecisiete o dieciocho siglos es ésta: ¿Cómo puede la iglesia hablar de la redención cuando nada ha cambiado realmente en el mundo desde que vino el Redentor? El poder salvífico del mensaje cristiano se manifiesta de manera realmente convincente únicamente a través de la praxis de la comunidad cristiana. Y esto es lo que caracterizaba a la iglesia primitiva. Se veía a sí misma como signo de la verdad del evangelio en todos los aspectos de su vida. El asombroso crecimiento de la iglesia primitiva dentro de un periodo relativamente breve seguramente se debía a la claridad con que brillaba ese signo (Lohfink 1986:189-193).

Aunque la iglesia había penetrado en prácticamente todo el Imperio Romano, aún llegando a algunas regiones fuera de sus fronteras para el año 180 D.C. (Cadoux 1955:150),* parecería que la iglesia primitiva no contaba con las estructuras ni estrategias misioneras formales (Lohfink 1986:189). La comunidad entera entendía que había sido comisionada a continuar la misión mesiánica encaminada a restaurar el reinado divino de justicia y paz.

Y las nuevas comunidades que surgían eran a la vez, signos de esta nueva realidad y testigos de la presencia y el poder del Espíritu de Cristo en su medio. Esto, en breve, era la teoría misionera de la iglesia primitiva. Es la visión que ellos habían captado del pueblo de Dios en su historia y, de manera muy especial, del Mesías mismo. Durante su período ante-constantiniano, el crecimiento extraordinario de la iglesia se debió más a su carácter como sociedad de contraste en medio de una sociedad

*Cadoux cita la investigación de Adolfo Harnack.

pagana, que a sus esfuerzos organizados de extensión misionera (1986:189).

El apologista griego, Atenágoras, escribiendo ca. 177 d.C., expresó el secreto del éxito de la misión cristiana primitiva en estos términos: "Entre nosotros, empero, fácil es hallar a gentes sencillas, artesanos y vejezuelas, que si de palabra no son capaces de poner de manifiesto la utilidad de su religión, la demuestran por las obras. Porque no se aprenden discursos de memoria, sino que manifiestan acciones buenas: no herir al que los hiere, no perseguir en justicia al que los despoja, dar a todo el que les pide y amar al prójimo como a sí mismos" (Legación en Favor de los Cristianos, 11; Ruiz Bueno 1954:662-663).

En sus enseñanzas los cristianos primitivos señalaban la importancia de la praxis auténtica en los intereses de una comunicación fiel del evangelio. "Que ninguno de vosotros tenga nada contra su prójimo. No deis pretexto a los gentiles para que por unos cuantos insensatos se maldiga de la muchedumbre que se congrega con Dios. Porque ¡ay de aquél por cuya necedad se maldice por algunos mi nombre!" (Ignacio de Antioquía, Carta a los Tralianos, 8.2; Ruiz Bueno 1974:471). "Si tenéis posibilidad de hacer bien, no lo difiráis, pues la limosna libra de la muerte. Estad todos sujetos los unos a los otros, guardando una conducta irreprochable entre los gentiles, para que de vuestras buenas obras vosotros recibáis alabanza y el nombre del Señor no sea blasfemado por culpa vuestra" (Policarpo, Carta a los Filipenses, 10.2; 1974:668).

Y por el contrario, cuando la vida de la congregación cristiana no estaba a la altura de su testimonio verbal, el nombre del Señor era blasfemado entre los paganos. "Dice, en efecto, el Señor: En todo tiempo se blasfema mi nombre en todas las naciones. Y otra vez: ¡Ay de aquél por cuya culpa se blasfema mi nombre! ¿Por qué se blasfema? Porque vosotros no hacéis lo que yo quiero. En efecto, cuando los gentiles oyen de nuestra boca las sentencias de Dios, las admiran como bellas y grandes; luego, cuando se enteran de que nuestras obras no corresponden a las palabras que decimos, se revuelven en blasfemias, diciendo que es todo fábula y desvarío" (Clemente de Roma, Segunda Carta a los Corintios, 13:2-3; 1974:365).

En la iglesia primitiva el honor de Dios y la credibilidad del mensaje evangélico fueron convalidados por medio de la praxis de la iglesia. Por medio de su vida la iglesia era un signo y una presencia que glorificaban a Dios en el mundo. Sin embargo, una buena parte de la estrategia misionera subsiguiente de la iglesia la ha convertido en una especie de sociedad religiosa y moralista. En contraste, de acuerdo con la visión primitiva de la iglesia, es la sociedad de contraste cuya vida entera es un regalo de la gracia de Dios. Las imágenes con que la iglesia comprendía su identidad eran símbolos poderosos de su vida como una nueva creación, una nueva humanidad, la familia de Dios mismo, una ciudad asentada sobre una montaña como una luz para toda la humanidad, una demostración viva (no utópica) de la intención de Dios para toda la humanidad.

La vocación de los doce fue un acto profético simbólico que anticipaba la creación del pueblo restaurado de Dios. La creación de un pueblo

nuevo comisionado con la misión mesiánica a las ovejas perdidas de la casa de Israel, y luego, a todas las naciones, también era un acto profético y simbólico. Se trataba de la creación de un pueblo que le acompañaría a Dios en cumplir su misión restauradora y salvífica.

Se trataba de un pueblo reunido de entre las naciones a fin de servir de signo divino de salvación. Según la visión bíblica, cuando el pueblo de Dios brilla como un signo entre los pueblos de la tierra, éstos se sentirán atraídos a acercarse y aprender el secreto de su salvación. Pero esto será una realidad únicamente cuando el pueblo de Dios es un signo de salvación reconocible y tangible. En la iglesia primitiva, la buena noticia que Dios ama a sus enemigos y ofrece su amor a los injustos, al igual que a los justos, será digno de crédito precisamente porque es la manera en que el pueblo de Dios vive (Atenágoras, Legación en favor de los cristianos, 11; Ruiz Bueno 1954:662-663).

La imagen de la iglesia como "una ciudad asentada sobre una montaña" ha sufrido distorsión llegando a veces en su historia a ser una imagen triunfalista. A veces la iglesia se ha identificado con el reino de Dios. Y reaccionando frente este triunfalismo se ha sugerido que la iglesia debe ser esparcida y disuelta como sal, siendo absorbida por la sociedad. Sin embargo esta inmersión en las estructuras socio-políticas no ha contribuido a la transformación del mundo porque los cristianos generalmente han actuado dentro de las estructuras de la sociedad como todos los demás. La disposición a vivir bajo la cruz reviste autenticidad únicamente cuando se asume en el Espíritu de Cristo. Cristo llama a la iglesia a ser diferente, una sociedad de contraste en el mundo y para el mundo. Unicamente de esta manera será la iglesia sal y luz y una ciudad asentada sobre una montaña.

1 Pedro 2:9 es un texto clave para comprender el carácter misionero de la iglesia. Nos recuerda que el aspecto primario en la misión de la iglesia no consiste del activismo de sus miembros. No se contempla la santidad particular de los miembros aquí. Dar testimonio al programa salvífico divino en el mundo requiere la participación de la iglesia entera. Como la historia nos recuerda, este pueblo puede ser una minoría muy pequeña. Pero es esencial que su testimonio surja de la autenticidad de su praxis. En lugar de secularizarse, la iglesia primitiva prefirió seguir siendo una minoría caracterizada por una identidad claramente diferente, capaz de cambiar al mundo. En la estrategia divina la renovación de la creación comienza con una "nueva creación," el pueblo restaurado de Dios. El tamaño de la ciudad no era decisiva. Lo esencial es que esté edificada sobre la montaña de la obra salvífica de Dios. Allí llega a ser luz para el mundo entero.

Por cierto, la iglesia no será una sociedad de contraste por el mero hecho de ser una contradicción. Tampoco responde a la visión elitista de una comunidad que desprecia al resto de la sociedad. Se trata más bien de ser diferente a favor de otros y para el bien de la sociedad. Esta es la visión expresada con tanta claridad mediante las imágenes de "la sal de la tierra," "la luz del mundo" y "una ciudad asentada sobre una montaña." Precisamente porque la iglesia no existe para sí misma, sino enteramente para el mundo, es necesario que la iglesia sea la iglesia. La iglesia no

puede llegar a ser como el mundo. Tiene que retener su identidad distinta. Cuando la iglesia pierde este carácter de contraste, pierde su poder para transformar la sociedad. Y ni la actividad misionera ni la acción social, por notables que sean, serán de importancia duradera (Lohfink 1986:157).

A principios del tercer siglo, Orígenes creía que los cristianos servían mejor a la sociedad a través de su participación en la iglesia, esa sociedad que corresponde al evangelio. Un aspecto esencial de esta visión es la falta de todo deseo de ejercer el poder coercitivo sobre otros en el pueblo de Dios. Por lo tanto, el mejor servicio que podía prestarse en medio de un pueblo poseído de los demonios del poder era ser una sociedad de contraste, libre de la sed del dominio. Solamente de esta manera la iglesia podía comunicar con claridad el evangelio.

> Nosotros, empero, sabemos que en cada ciudad hay otro sistema de patria, fundado por el Logos de Dios. ... No aceptamos a los ambiciosos, y forzamos, en cambio, a los que por exceso de modestia no quieren cargar con la general solicitud de la iglesia de Dios. ... Si los cristianos rehusan los cargos públicos, no es porque traten de eludir los servicios generales que pide la vida, sino porque quieren guardarse a sí mismos, por la salud eterna de los hombres, para el servicio más divino y necesario de la iglesia de Dios (Orígenes, Contra Celso, 8.75; 1967:584-585).

Según el Nuevo Testamento, la iglesia cumple más perfectamente su misión cuando lleva a cabo con integridad su propia función. La iglesia sirve al mundo mejor cuando toma con absoluta seriedad su llamado a ser "un pueblo santo" en medio de la sociedad (1 P. 2:9-10). La iglesia es la "sal" de la sociedad cuando, de forma simbólica, vive como nuevo orden social de Dios. Desde la época de Constantino los cristianos se han sentido llamados a asumir responsabilidad para el orden social, haciéndolo al estilo del mundo. Que los cristianos a menudo hayan prestado servicios relativamente útiles en la sociedad es indiscutible. Pero la iglesia primitiva cuestionaba que esto fuera la misión esencial de los cristianos. "El servicio más importante e insustituible que los cristianos pueden prestar a la sociedad es sencillamente el de ser verdaderamente iglesia" (Lohfink 1986:181). Esta es la misión esencial de la comunidad mesiánica.

Renovación profética y misión

En la Biblia el contexto de la misión se caracteriza por el conflicto. Reformas radicales no se dan en el pueblo de Dios sin conflictos. Los poderes dedicados a la conservación de las estructuras se resisten al cambio. Las descripciones más claras de la identidad y misión de Israel se hallan en los escritos reformistas proféticos y sacerdotales en conflicto con el establecimiento religioso y político de la época. Las parábolas evangélicas de Jesús eran esencialmente parábolas de conflicto (Glen 1962). En el Evangelio de Juan, el conflicto entre Jesús y los judíos probablemente refleja el conflicto con la sinagoga hacia fines del primer siglo. En su misión y pensamiento Pablo fue influenciado por su

confrontación con los judaizantes de su tiempo. Apocalipsis celebra el testimonio triunfante de una iglesia de mártires en conflicto mortal con los poderes.

Los profetas lamentaban la falta de una presencia auténtica de Yahveh en medio de su pueblo. Era como si Dios hubiera sido expulsado de su santuario y obligado a abandonar la ciudad santa (Ez. 8:6,12; 11:23). Y Jeremías lamentaba que la Esperanza y Salvador de Israel había llegado a ser extranjero en su tierra (Jer. 14:8). Según la visión profética, la restauración radical de Israel de acuerdo con los pactos antiguos, era esencial para su supervivencia como pueblo de Dios y su participación fiel en la misión de Dios en el mundo.

Las imágenes de sal, luz y ciudad en el contexto del Sermón del Monte son ejemplos de la forma en que Jesús relacionaba la recuperación de misión auténtica con una restauración del pueblo de Dios. En realidad una renovación radical del pueblo de Dios es un elemento esencial de fidelidad misionera. El esfuerzo de Jesús para restaurar la ley del pacto a su propósito original le puso en conflicto con el legalismo judío con su grandiosa empresa misionera. Participar de la tradición profética significaba sufrir la persecución en manos de los poderes establecidos que resistían toda renovación radical aunque estuviera encaminada a recobrar una identidad más auténtica como pueblo de Dios.

Comprender esta relación entre una restauración radical del pueblo de Dios y su fidelidad en la misión divina le ha costado a la iglesia. Los que más activamente han venido pidiendo una reforma radical en la iglesia a veces han perdido de vista sus implicaciones misioneras. Es como si la iglesia tuviera que restaurarse solo para su propio bien. Pero por otra parte, muchos exponentes de mayor actividad misionera no han podido captar la importancia fundamental de una renovación radical de la iglesia en los intereses de autenticidad misionera. Estos piden mayor activismo en programas que ya han demostrado su incapacidad para inspirar confianza. Así que, comunidades cristianas radicales se han concentrado cada vez más en sí mismas. Y la misión sigue en manos de cristianos pragmáticos y activistas más interesados en estrategias más eficaces que en la autenticidad evangélica del mensaje comunicado. Mientras tanto el mundo espera una clara palabra de salvación sin diluirse y sin distorsiones. Como el Congreso Sobre la Evangelización en Lausana nos ha recordado, la iglesia es llamada a dejar "que el mundo entero oiga *Su* voz" (énfasis del autor).

Liberación y misión

La metáfora del éxodo-liberación se relaciona directa o indirectamente con muchas de las imágenes de la iglesia. Es casi imposible concebir a la iglesia bíblicamente sin destacar la salvación experimentada en el éxodo. La condición de pueblo en Israel estaba arraigada en su liberación de Egipto (Ex. 6:6-7a). Este elemento constituyente en la vida del pueblo de Dios llegó a ser paradigma para comprender la salvación como una liberación de la esclavitud en todas sus formas.

En Sinaí, Israel oyó la promesa, "Ahora, pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa" (Ex. 19:5-6a). Israel fue redimido de Egipto, no por méritos propios, sino debido al propósito salvífico divino para todas las naciones. Liberación era para misión. Liberarse de Egipto era llegar a ser libre a fin de poder experimentar relaciones de justicia y paz bajo el pacto misericordioso de Dios.

Cuando Israel experimentó nuevas formas de esclavitud bajo sus propios monarcas, los profetas pidieron un retorno al desierto, una nueva liberación, una restauración auténtica a su razón de ser como pueblo de Dios. Cuando, debido a su infidelidad, la experiencia liberadora del éxodo-Sinaí se volvió inoperante, los profetas hablaron de un nuevo pacto y la ley de Dios escrita "en sus corazones." Israel sería restaurado a su condición de pueblo (Jer. 31:31-33). La restauración era el contexto del nuevo pacto, universal en sus alcances.

La imagen del pastor y las ovejas relaciona con claridad especial la liberación histórica del pueblo de Dios con su vocación misionera. La imagen habla de una liberación de todas las formas de opresión bajo los poderes – seculares o religiosos, materiales o espirituales. Habla de una comunidad mesiánica restaurada en que los oprimidos hallan libertad y los marginados llegan a ser plenamente pueblo. En el éxodo, los hebreos esclavizados llegaron a ser pueblo. En el nuevo éxodo de salvación mesiánica los samaritanos odiados y los marginados dentro de Israel mismo hallaron su salvación en el rebaño de Dios.

La salida (literalmente, *éx-odo*) de Egipto llegó a ser el paradigma primario para el nuevo camino (*hodós*) de salvación ofrecido por el Mesías. Esta imagen sigue hablando poderosamente en nuestro tiempo a cristianos que sufren de opresión económica y política, especialmente en los países del tercer mundo sujetados a la explotación de los imperialismos neo-coloniales. En otras épocas, la imagen comunicaba la experiencia de los esclavizados del alcohol y otras drogas en su intento de escaparse de condiciones laborales embrutecedoras. Esta misma imagen comunica con poder la fuerza liberadora del Espíritu de Dios experimentada por víctimas de dependencias químicas en nuestra generación. Dondequiera que personas se liberan de sus esclavitudes a los poderes del mal, la metáfora del éxodo estimula la imaginación de la iglesia, ayudándola a comprender mejor su propia vida y misión. Pero donde la iglesia ha caído en abstracciones teológicas y debates doctrinales estériles, esta imagen ha perdido su poder llegando a ser objeto de la sospecha, tal como fue el caso en el tiempo de Jesús.

Este paradigma bíblico debe recordar a la iglesia de su vocación a ser agente de liberación en medio de un mundo esclavizado por toda suerte de poderes malignos. Le toca a la iglesia nombrar con valentía a estos poderes y exorcizarlos en el poder de Jesucristo. En muchos casos la posesión demoniaca es personal y la congregación cristiana podrá echarlos fuera en el nombre de Cristo y ofrecer al oprimido seguridad dentro de la familia de Dios donde su poder ha sido quebrantado y donde su influencia destructiva ha sido superada. En otros casos la opresión

demoniaca toma la forma de sistemas malignos y opresivos, causando sufrimiento a grupos en la sociedad, o la opresión de pueblos enteros. Es la misión del pueblo de Dios nombrar a estos demonios - nacionalismos, racismos, militarismos, materialismos, sexismos, hedonismos, regímenes totalitarios y explotación – clamando al Dios que libera a los oprimidos e invitándoles a formar parte de las comunidades de refugio donde estos demonios han sido exorcizados ya y donde las personas están libres para adorar al solo y único Dios.

Misión integral

La amplia variedad de imágenes empleadas en el Nuevo Testamento para articular su sentido de identidad enriquece grandemente nuestra visión de la iglesia. Profundiza nuestra comprensión del evangelio. Hace más global nuestra comprensión de la salvación. Nos provee una visión más integral de la misión salvífica de Dios en el mundo.

La visión profética de la misión del pueblo de Dios nos presenta a una comunidad en cuya vida se notan la justicia y la paz, características del pacto misericordioso de Dios. Esta vivencia resulta tan atractiva que las naciones se acercan para servir al Dios de Israel. Esta era esencialmente la visión que Jesús y la comunidad primitiva recogieron y ampliaron en su comprensión. La vida de la comunidad mesiánica restaurada conmovía a los humanos a glorificar al "Padre que está en los cielos" (Mt. 5:16). Abarcaba la creación de una nueva humanidad caracterizada por relaciones concretas de justicia y paz (Ef. 2:14-16). Una proclamación misionera auténtica conduce a la formación de un nuevo orden de paz. Conduce a la existencia de una nueva clase de agrupación social liberada de las idolatrías a los dioses falsos del materialismo y exclusivismo religioso, del nacionalismo e individualismo que terminan asfixiando a sus adeptos.

Reconocer la supremacía bíblica del reino de Dios contribuirá a la integridad en la vida y misión de la iglesia. Buscar "primero el reino de Dios y su justicia" es subordinar a todo lo demás a las exigencias de ese reino. La prioridad del reino salvará a la iglesia de una preocupación absorbente por su propia preservación. Aun esas preocupaciones misioneras legítimas por la proclamación del evangelio, el servicio social, la formación de congregaciones y el crecimiento de la iglesia no coparán la atención exclusiva de la iglesia. La iglesia puede ser liberada de sus provincialismos sectarios. Su visión misionera será tan ancha y tan profunda como la de Dios. Toda la voluntad justa de Dios, tal como ha sido manifestada por Jesús, será el objeto legítimo del quehacer misional de la iglesia.

La imagen de la familia de Dios nos librará de tendencias a concebir la salvación en formas casi exclusivamente interiores o espirituales. Auténtica misión conduce a relaciones sociales y espirituales que son íntegras; a relaciones sanadas con el Padre al igual que con hermanos y hermanas en su familia. Esta convivencia en la familia de Dios representa la forma social concreta que toma la intención salvífica divina. Y a la vez, es instrumento para la sanidad de relaciones en todas las demás familias

de la tierra. La metáfora de la familia aclara especialmente la integridad de vida y misión que caracteriza el pueblo de Dios. Vida en la casa del Padre es, a la vez, camino y meta de salvación.

La imagen del camino con que la comunidad primitiva daba expresión a su sentido de identidad estaba basada en Jesús, "el camino vivo y verdadero." Jesús mismo se identificaba con ese camino al encontrarse en "el camino a Jerusalén" que finalmente le conduciría a una cruz de sufrimiento vicario. Conocer a Jesús era seguirle en su camino de sacrificio vicario y salvífico. Era amarse "unos a otros como yo os he amado," como bien les recordaba Jesús (Jn. 13:34; cf. 14:15).

Las imágenes que acabamos de repasar todas subrayan la integridad fundamental de la vida y misión de la iglesia. Se trata de una unidad de vida y testimonio, de carácter y de proclama capaces de comunicar el evangelio del reino en toda su integridad.

> La comunicación del Evangelio en su plenitud a toda persona en el mundo es un mandato del Señor Jesús a su comunidad. No hay base bíblica para la dicotomía entre la palabra hablada y la palabra hecha visible en la vida del pueblo de Dios. La gente verá mientras escuche y lo que vea debe concordar con lo que escuche. La comunidad cristiana debe hablar, discutir y proclamar el Evangelio; debe expresar el Evangelio en su vida como la nueva sociedad, en su servicio sacrificado por los demás como expresión genuina del amor de Dios, en su denuncia y oposición proféticas a todas las fuerzas demoníacas que niegan el señorío de Cristo y deshumanizan a los hombres, en su búsqueda de justicia para todos los hombres, en su responsable y cuidadosa mayordomía de la creación de Dios y de sus recursos. Hay ocasiones en que nuestra comunicación puede tomar la forma de una actitud o una acción únicamente, y ocasiones en que la palabra hablada estará sola. Pero debemos repudiar como demoníaco el intento de hacer un divorcio entre la evangelización y la acción social (Una Respuesta a Lausana; Padilla 1975:184,185).

A veces se ha imaginado que abogar por la paz y la justicia y la reconciliación entre los seres humanos corresponde al activismo social. Y por otra parte, muchos han sostenido que la misión de la iglesia es predicar el evangelio. Pero el Nuevo Testamento nos recuerda que en los intereses de auténtica radicalidad un pacificador también debe ser un evangelista. Por otro lado, si hemos de compartir un evangelio integral, el evangelista también ha de ser pacificador.

La misión es cruciforme

La forma concreta que toma la misión de la iglesia halla sus raíces en la visión profética del Siervo de Yahveh en el Antiguo Testamento. Israel, el siervo de Dios, debía anunciar a las naciones la realidad de la actividad salvadora de Yahveh en su medio. Era un mensaje basado en su propia experiencia de la gracia del Dios del pacto. El tema doble de testimonio y de condición de siervo se presenta en forma clara en los

Cánticos del Siervo. En ellos el sufrimiento vicario viene a ser parte integral del testimonio. Las raíces de una visión martirológica de la misión del pueblo de Dios están en Isaías 40ss.

El Nuevo Testamento describe a Jesús como el testigo-mártir original (Ap. 1:5; 3:14). Es prototipo de una comunidad de testigo-mártires. Esta visión de la iglesia como una comunidad de testimonio atraviesa el Nuevo Testamento entero. Es esencial para comprender el sentido de misión en la comunidad primitiva en los Evangelios (cf. Mt. 10; Mc. 10:42:45). Es también clave para comprender el testimonio del Libro de Apocalipsis. Es la misma visión que orienta la convicción paulina que los cristianos compartimos los sufrimientos de Cristo y que de alguna manera esta participación puede beneficiar a otros.

La historia posterior de la iglesia confirma el poder extraordinario del sufrimiento vicario. Dondequiera que la comunidad cristiana haya estado dispuesta a sufrir a favor de sus opresores, al igual que los oprimidos, se ha comunicado la intención salvífica de Dios con un poder notable. El poder reconciliador del sufrimiento vicario se experimentó de manera única en la vida y muerte de Jesús (Ro. 5:10). La iglesia neotestamentaria también descubrió que la victoria sobre los enemigos de Dios se lograba mediante el sufrimiento vicario (Ap. 12:11). En su historia la iglesia pronto se dio cuenta que "la sangre de los mártires era la semilla de la iglesia." En realidad, a través de toda la historia de la iglesia (incluyendo nuestro propio tiempo), en su testimonio paciente y sufrido se ha hecho presente el poder maravilloso del sufrimiento vicario para comunicar el amor de Dios.

Los cristianos confesamos con acción de gracias que en el centro mismo de la misión salvífica de Dios hay una cruz. Aunque esta cruz es única, no ha sido un accidente; ni tampoco fue una realidad pasajera. La cruz no fue meramente esencial para nuestra salvación; es esencial en la misión actual de Dios en el mundo. El Calvario debe haber quitado toda duda que la misión de Dios sea cruciforme. Sin embargo, es casi imposible superar el deseo de evitar el sufrimiento personal. La tentación a emplear el poder coercitivo en los intereses de la iglesia y su misión es casi irresistible. Por eso, la cristiandad ha interpretado el significado de la vida y muerte de Jesús por medio de ritos y dogmas. De esta manera se ha negado la eficacia salvífica actual del sufrimiento vicario en la experiencia de la iglesia. Y al confrontarse a los peligros materiales y espirituales, la cristiandad a veces ha intentado salvarse derramando la sangre de sus enemigos.

Un testimonio que no va más allá de la afirmación de los hechos evidentes, por bien intencionado que sea, faltará poder para persuadir. Estrategias para lograr cambios salvíficos sin costo personal están destinados a fracasar. La historia bíblica de la misión salvadora de Dios nos recuerda que solo el sufrimiento vicario es eficaz para reconciliar a los enemigos y que únicamente mediante una cruz, (la cruz del Mesías y la de la comunidad mesiánica) se salvarán los perdidos.

La misión es carismática

La actividad de Dios en el mundo, sea en la creación o en la nueva creación, es esencialmente pneumática, es decir, depende de su Espíritu. Por eso la participación del pueblo de Dios en la misión divina también ha de ser pneumática y carismática, es decir, mediante el poder de su Espíritu y dependiendo de los dones de su gracia. Sobrevivir las influencias nocivas de su estadía en Egipto, al igual que las presiones negativas de su propia monarquía fue posible en el pueblo de Dios, gracias al principio carismático. Un pueblo que está dispuesto a vivir y sobrevivir por la gracia de Dios, y cuyo carácter lleva la estampa del Espíritu de Dios, comunicará poderosamente la intención salvífica de Dios por su propia manera de ser.

La iglesia es el instrumento de la misión de Dios en el mundo, no tanto en un sentido jurídico ni como una realidad sociológica, sino en un sentido pneumático-carismático. Los procesos carismáticos mediante los cuales las gentes son "edificadas en casa espiritual" (1 P. 2:5) son tan esenciales para la identidad de la iglesia que casi llegan a ser la definición de la comunidad cristiana. La iglesia existe allí donde las personas son mutuamente edificadas en una relación común en el Cristo viviente.

Esas estrategias misioneras que distinguen nítidamente entre los procesos mediante los cuales la iglesia es edificada y su participación en la misión salvífica de Dios en el mundo no hacen justicia a la visión pneumático-carismática de edificación y misión. Los pasajes neotestamentarios que hablan de los dones carismáticos para la edificación de la iglesia no parecen distinguir nítidamente entre la alimentación del rebaño y la evangelización; entre la edificación y la misión. Uno recibe la impresión que una comunidad bien alimentada será también auténticamente evangelística y que un pueblo edificado estará en condiciones de participar con eficacia en la misión de Dios. La estructura y misión de la iglesia no son determinadas por consideraciones estrictamente dogmáticas, racionales, sociológicas ni psicológicas. Se determinan, más bien, por la presencia dinámica del Espíritu de Dios que sí emplea ciertas estructuras pero rehusa ser atado por ellas.

Intentos para ordenar la vida y la misión de la iglesia en sentidos estrictamente jerárquicos, institucionales o lógicos representan, una negación de su estructura esencialmente pneumático-carismática. La institucionalización de la misión ha ocurrido, sin duda, porque su forma pneumático-carismático ha sido demasiado eludible y humanamente precaria para sostenerse. El Nuevo Testamento vislumbra una comunidad que depende sólo del Espíritu de Dios para lo necesario tanto para su vida como su misión. En cuanto no haya estado dispuesta a depender de los dones carismáticos del Espíritu de Dios para su vida (Ro. 11:29; 1 Co. 7:7,17) y su misión (1 Co. 12:4-5; cf. Ef. 4:11) la iglesia ha sido tentada a depender de las técnicas modernas de administración, de diversas estrategias psicológicas y sociológicas, de un activismo pragmático y de otros métodos que no necesariamente fomentan el carácter pneumático y carismático de la salvación.

POBREZA APOSTÓLICA

La misión mesiánica de Jesús fue dirigida esencialmente a "los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos" (Lc. 14:21). Este es el hilo que corre a lo largo del ministerio de Jesús en los Evangelios. Este tema ya estaba presente en el Antiguo Testamento. Yahveh mismo era el protector de los huérfanos y los extranjeros, los pobres y las viudas, y de todos los desposeídos y desheredados en Israel antiguo.

Paralelo con esta preocupación por los pobres y los oprimidos en ambos Testamentos está la imagen de la iglesia como "los pobres." Uno de los hilos que corre a lo largo del Antiguo Testamento presenta a Israel como "el más insignificante de todos los pueblos" (Dt. 7:7); "forasteros y extranjeros" (Lv. 25:23); "un pueblo humilde y pobre" (Sof. 3:12); y "sus pobres" (Is. 49:13). Los Evangelios presentan a la comunidad mesiánica como "los pobres" y en las Epístolas el término se aplica a la iglesia cristiana.

Mediante la encarnación misma de Cristo, la pobreza apostólica llegó a ser fundamental en la vida y misión de la iglesia. A juzgar por el énfasis neotestamentario sobre este tema, la iglesia primitiva captó muy bien esta visión. Las virtudes cristianas de la humildad, la mansedumbre, y la generosidad se destacaban entre los creyentes. Las prácticas económicas de esta comunidad guardaban una relación estrecha con su testimonio evangelístico (Mt. 5:13-16; Hch. 2:42-44,47b; 4:32-33; 5:12-14; 6:7).

Sin embargo, después del cambio constantiniano esta visión sobrevivió sólo esporádicamente y al margen de la iglesia oficial. Las órdenes mendicantes fueron encargadas con la misión, mientras que la iglesia gozaba crecientemente de poder, prestigio y riquezas. En este contexto surgieron un número de movimientos de renovación misionera. Entre estos, los misioneros valdenses libremente asumieron una pobreza apostólica para poder comunicar el evangelio con mayor autenticidad.

Según Jesús y la iglesia primitiva, las buenas nuevas pueden ser mejor comunicadas por una iglesia pobre. Y la experiencia posterior del pueblo de Dios en la evangelización lo ratifica. Parecería que el evangelio puede ser comunicado con mayor claridad y credibilidad a los que son víctimas de la tentación al poder, el prestigio y las riquezas, desde una postura de debilidad, humildad y pobreza.

El movimiento misionero moderno surgió entre los protestantes durante el periodo de expansión imperial de los grandes poderes del hemisferio del norte. Por esto los misioneros protestantes se han percibido muchas veces en el tercer mundo como agentes de estos poderes e intereses económicos. Una fidelidad a la imagen bíblica de la iglesia y su misión exige que esta percepción sea cambiada. Métodos que en efecto niegan las implicaciones económicas de la encarnación hacen difícil la comunicación del evangelio con eficacia e integridad.

Sin duda, los métodos de evangelización más auténticos en los años venideros no serán los que se caracterizan por la tecnología y la electrónica, ni por modernas teorías sociológicas de comunicación, ni por un activismo pragmático de parte de las empresas misioneras, sino, siguiendo el modelo de Jesús, por la debilidad y la pobreza apostólica asumidas en

solidaridad con los oprimidos y en los intereses de una comunicación más auténtica del evangelio de Jesucristo.

La misión y la escatología

Una clara visión escatológica, en su sentido bíblico, es esencial para crear en la iglesia un sentido de identidad como comunidad misionera. Es la "atracción del futuro" que debe orientar la tarea misionera en el presente. Además de ser una realidad futura, el reino de Dios ya está en medio de nosotros. En Cristo el poder del siglo venidero ya se manifiesta. En Cristo la meta de la historia ha sido revelada, llenando de sentido y esperanza la vida y misión de la iglesia. Una visión escatológica bíblica requiere que la esperanza esté íntimamente y concretamente ligada a Jesús el Mesías. Donde falta este nexo, la escatología se vuelve arcaica, con sueños de restaurar una antigua edad de oro, o futurista, en que, olvidándose del pasado, se imagina un futuro utópico, o escapista, en que se busca la salvación escapándose a un mundo etéreo (Bosch 1980:235).

En fidelidad a la misión de Dios la iglesia no puede escaparse de la tensión entre el *ya* del reinado justo de Dios y el *todavía no* del reino consumado. La novedad del reino restaurado de Dios que ha sido inaugurado en Cristo nos provee con perspectiva y criterios para discernir y descartar aquellos valores que pertenecen al orden viejo que está en el proceso de desaparecer. Fidelidad a la misión exige un discernimiento orientado por ese futuro que Dios trae.

El discernimiento de los signos del reino y su apropiación en la vida de la iglesia resulta difícil debido a las presiones constantes de "este presente siglo malo." Por eso, nuestra lectura de los signos tiene que orientarse por ese reino radical venidero, anticipado ya en Jesús. Las formas en que la iglesia experimenta el nuevo orden, aun en el mejor de los casos, son inadecuadas como fuentes de esperanza.

Colocar la vida y la misión de la iglesia en un marco de referencia escatológica que es bíblica hace posible vivir y dar testimonio con esperanza – una esperanza que sirve de inspiración a la iglesia y llena de sentido las expectativas del mundo. Muchas veces esta esperanza ha sido incompleta y, por eso, distorsionada. A veces los cristianos han esperado solamente un nuevo cielo. Otros, en épocas de optimismo, han esperado solamente un nuevo mundo. Es notable que la comunidad neotestamentaria llevó a cabo su misión en la esperanza confiada de un nuevo cielo *y* una nueva tierra (Ap. 21:1).

Se cierra el Nuevo Testamento con una visión que ve la "ciudad santa, la nueva Jerusalén, descender de Dios" (Ap. 21:2). Dios hará "nuevas todas las cosas" (Ap. 21:5). En contraste absoluto con Babilonia, la ciudad de construcción humana, esta nueva creación es un don de Dios. Esta visión sostiene al pueblo de Dios en su misión frente a toda oposición. Ser comunidad en misión es simplemente anticipar, en obediencia y en fidelidad a Cristo, la nueva creación consumada por Dios. Es vivir el presente a la luz del futuro que Dios trae.

Conclusión

El movimiento mesiánico para la restauración del reinado de Dios surgió de "Galilea de las naciones." Y desde ese lugar en la periferia geográfica y social llegó a Jerusalén en el centro mismo del judaísmo. La misión apostólica de la comunidad primitiva comenzó en Palestina en la periferia oriental del Imperio Romano del primer siglo y desde allí se movió hacia el este, el sur, el norte y el oeste hasta llegar al centro mismo del imperio – Roma.

Sin embargo, en notable contraste con esto, las principales corrientes de misión han fluido desde las metrópolis hacia las colonias. Inevitablemente esto ha significado que la misión se movió desde los centros del poder y riqueza hacia los pueblos pobres y oprimidos. Esto representa una inversión misiológica y sociológica del apostolado cristiano del primer siglo. En este proceso las metáforas que más estimularon la imaginación misionera de la iglesia primitiva perdieron su relevancia.

Las imágenes neotestamentarias de peregrinación se volvieron caducas en una iglesia establecida por el poder imperial. En esta transición el significado de extranjero (*pároikos*) se transformó en parroquiano, adaptándose a la nueva situación. Las imágenes de transformación perdieron su poder simbólico porque la iglesia había dejado de ser una comunidad de testigos (mártires), dependiendo solamente en el Espíritu de Dios. Las imágenes populares perdieron su utilidad en una iglesia que ya no era un pueblo santo - un pueblo de contraste con el mundo. Y las imágenes del nuevo orden que habían inspirado a la comunidad primitiva con una nueva vitalidad para su misión apostólica también perdieron su poder para conmover. La visión neotestamentaria de una nueva creación y una nueva humanidad fue postergada a un mundo etéreo más allá de la historia. Y desde esa lejanía la atracción del futuro prácticamente se perdió como fuente de auténtica vitalidad misionera.

Pero aun así, ésta es la iglesia que ha ejercido prácticamente un monopolio sobre las instituciones misioneras durante los últimos dieciocho siglos. Y el pueblo de Dios ha soportado la pesada carga de verse llevar a cabo la misión esa parte de la iglesia que, según sus principales imágenes bíblicas, estaba menos preparada para ese apostolado. Tradicionalmente, el poder y la riqueza, que prácticamente descalifican a la iglesia para participar con integridad en el apostolado, han estado concentrados en las manos de esa parte de la iglesia que se ha hecho responsable de la empresa misionera. La crisis que se manifiesta entre las misiones de nuestros tiempos podría resultar ser signo de esperanza moviéndonos a buscar soluciones para las contradicciones que caracterizan la empresa misionera moderna.

Cuando la misión fluye desde los centros del poder y prestigio, se comunica un evangelio diferente al que se oye cuando se procede desde una postura de debilidad y desde la periferia social. Se requieren otras imágenes para expresar la auto-comprensión de la iglesia. Imágenes tomadas de las esferas políticas, jurídicas, orgánicas, anatómicas y comerciales han resultado más útiles para reflejar el sentido de identidad de una iglesia poderosa y rica. Por otra parte, la atracción de la imagen

del nuevo orden del reino diferente de Dios, el poder espiritual de las imágenes de transformación, la radicalidad de las imágenes populares del pueblo de Dios entero en misión, y el carácter precario de las imágenes de peregrinación son todas fuentes de inspiración para una iglesia débil y sufriente, una iglesia que vive y da testimonio bajo una cruz, motivada por su fidelidad a su Señor.

Obras citadas

Agustín, San

1957 *Obras de San Agustín.* Madrid: La Editorial Católica.

Bammel, Ernst

1968 "*Ptokós, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. VI, pp. 888-915. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Banks, Robert

1980 *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historicial Setting.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Barrett, C. K.

1968 *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians.* Nueva York: Harper and Row, Pubishers.

Barth, Markus

1974 *Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3.* Garden City, Nueva York: Doubleday.

Behm, Johannes

1965 "*Kainós, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. III, p. 447-454. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Bettenson, Henry, ed.

1967 *Documents of the Christian Church.* Londres: Oxford University Press.

Boismard, M.

1984 *Biblia de Jerusalén.* Bilbao: Desclee de Brouwer.

Bonnard, Pierre

1976 *Evangelio según San Mateo.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Bosch, David J.

1980 *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective.* Londres: Marshall, Morgan and Scott.

Bright, John

1970 *Historia de Israel.* Bilbao: Desclee de Brouwer.

Cadoux, Cecil John
1955 *The Early Church and the World.* Edimburgo: T. y T. Clark.

Chilton, Bruce
1984 *The Kingdom of God in the Teachings of Jesus.* Filadelfia: Fortress Press.

Craigie, P. C.
1976 *The Book of Dueteronomy.* Londres: Hodder & Stoughton.

Dietrich, Suzanne de
1958 *The Witnessing Community: The Biblical Record of God's Purpose.* Filadelfia: The Westminster Press.

Driver, Juan
1986 "Imágenes de transformación: Sal, luz y una ciudad". *Misión.* XVIII:116-121.

1991 *Pueblo a imagen de Dios: Hacia una visión bíblica.* Santafé de Bogotá: Ediciones SEMILLA-CLARA.

1993 "The Kingdom of God: A Key to Understanding Mission". *Mission Focus.* I:65-69.

1993a "The Kingdom of God: Goal of Messianic Mission". En *The Transformation of Mission*, pp. 83-105. Scottdale, Pensilvania: Herald Press.

1994 *La obra redentora de Cristo y la misión de la iglesia.* Buenos Aires: Nueva Creación.

Eichrodt, Walter
1975 *Teología del Antiguo Testamento.* 2 vols. Madrid: Ediciones Cristiandad.

El Camino a Damasco: Kairós y conversión
1989 Londres: Instituto Católico de Relaciones Internacionales.

Esquivel, Julia
1982 *Threatened with Resurrection: Amenazado de resurrección.* Elgin, Illinois: The Brethren Press.

1993 *The Certainty of Spring.* Washington, D.C.: Epica.

Eusebio
s.f. *Historia eclesiástica.*

Fitzmyer, Joseph A.
1972 "Carta a los Gálatas". En *Comentario Bíblico San Jerónimo.* Vol. IV, pp. 597-622. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Foerster, Werner
1965 "*Ktídzo, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. III, p. 1000-1035. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Fox, Robin Lane
1987 *Pagans and Christians.* Nueva York: Alfred A. Knopf.

Glen, J. Stanley
1962 *The Parables of Conflict in Luke.* Filadelfia: The Westminster Press.

González, Justo L.
1972 *Historia del pensamiento cristiano.* 3 vols. Buenos Aires: Editorial La Aurora.

Grundmann, Walter
1968 "*Tapeinós, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VIII, pp. 1-26. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Hauck, Friedrick
1967 "*Ptokós, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI, p. 885-887. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Hegermann, Harald
1973 "El judaísmo helenístico". En *El mundo del Nuevo Testamento.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Hertling, Ludwig
1961 *Historia de la Iglesia.* Barcelona: Editorial Herder.

Hooker, Morna D.
1981 "Interchange and Suffering". En *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, p. 82. Cambridge: Cambridge University Press.

Jeremías, Joachim
1964 "*Adám*". En *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I, pp. 141-143. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

1967 "*Mousés*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. IV, pp. 848-873. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

1967a "*Líthos, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. IV, p. 268-280. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

1968 "*Poimén, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI, p. 485-502. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

1980 *Teología del Nuevo Testamento: La predicación de Jesús.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

1980a *Jerusalén en los tiempos de Jesús.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Kraus, C. Norman
1979 *The Authentic Witness.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Küng, Hans
1968 *La Iglesia.* Barcelona: Herder.

1977 *Ser cristiano.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Lohfink, Gerhard
1986 *La iglesia que Jesús quería: Dimensión comunitaria de la fe cristiana.* Bilbao: Desclee de Brouwer.

Mateos, Juan
1975 *El Nuevo Testamento (Edición para Latinoamérica).* Madrid: Ediciones Cristiandad.

1984 *Nueva Biblia Española.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

McKensie, John L.
1972 "Aspectos del pensamiento veterotestamentario". En *Comentario bíblico "San Jerónimo"*. Vol. V, 607-686.

Michaelis, Wilhelm
1967 "*Hodós, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. V, pp. 42-114. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Michel, Otto
1967 "*Naós*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. IV, p. 880-890. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

1967a "*Oikos, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. V, p. 119-159. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Minear, Paul
1960 *Images of the Church in the New Testament.* Filadelfia: Westminster Press.

Murphy, Roland E.
1971 "Salmos". En *Comentario bíblico "San Jerónimo"*. Vol II, pp. 595-678. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Orígenes
1967 *Contra Celso.* Madrid: La Editorial Católica.

Padilla, C. René
1975 *El evangelio hoy.* Buenos Aires: Ediciones Certeza.

Pelikan, Jaroslav
1971 *The Christian Tradition: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600).* Chicago: University of Chicago Press.

Pikaza, Javier y de la Calle, Francisco
1977 *Teología de los Evangelios de Jesús.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Reicke, Bo
1968 "*Pro*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. VI, p. 683-688. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Ruiz Bueno, Daniel, ed.
1954 *Padres apostólicos griegos.* Madrid: La Editorial Católica.

1974 *Padres apostólicos.* Madrid: La Editorial Católica.

Schlier, Heinrich
1964 "*Haíresis, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. 1, pp. 180-185. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Schmidt, Karl Ludwig
1964 "*Diasporá*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. II, pp. 98-104. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Schmidt, K.L. y M.A.
1967 "*Pároikos, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. V, p. 841-850. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Strathmann, Herman
1967 "*Laós*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. IV, p. 29-39; 50-57. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

1967a "*Mártus, et. al.*". En *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. IV, p. 474-514. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Vaux, R. de
1984 *Biblia de Jerusalén.* Bilbao: Desclee de Brouwer.

Vawter, Bruce
1972 "Evangelio según San Juan". En *Comentario bíblico "San Jerónimo".* Vol. IV, pp. 399-530. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Yoder, John H.
1980 "The Apostle's Apology Revisted". En *The New Way of Jesus*, pp. 129-133. Newton, Kansas: Faith and Life Press.

1982 "The Prophet (Is. 2:1-14; Mi. 4:1-4)". *Church and Peace.* IV:9.

Zorrilla, Hugo
1981 *La fiesta de liberación de los oprimidos: Relectura de Juan 7:1-10:21.* San José, Costa Rica: Ediciones SEBILA.

IMAGENES DE UNA IGLESIA EN MISION

La iglesia por naturaleza misma de su vocación, es misionera. Es esa comunidad humana donde se esperimenta y se comunica la intención salvífica de Dios.

La Biblia emplea una rica variedad de imágenes que arrojan luz sobre la identidad y la misión de la iglesia. Estas son vehículos potentes, capaces de comunicar una visión.

Las doce imágenes bíblicas que analiza Juan Driver han servido para inspirar a la iglesia y desafiarla a responder a su razón de ser. Las imágenes elegidas son especialmente útiles para aquellas comunidades que desean una vivencia y una misión más radicalmente evangélica.

ISBN 99922-43-04-X





